الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعلم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران

- **كليـــــة: العلوم الاجتماعية**
قسم:الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة بعنوان

العدالة والقيم الإنسانية

دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة جون راولز - بول ريكور

إعداد الطالب:
- **ربّاني الحاج**

تحت إشراف
- أ.د. بوزيد بومدين

لجنة المناقشة

أ. د مولفي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	رئيسا
أ.د بوزيد بومدين	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	مشرفا ومقررا
د. سواريت بن عمر	أستاذ محاضر –أ-	جامعة وهران	مناقشا
أ.د جمال مفرج	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة	مناقشا
أ.د زتيلي خديجة	أستاذة التعليم العالي	جامعة الجزائر	مناقشة
د.عمارة ناصر	أستاذ محاضر – أ-	جامعة مستغانم	مناقشا

السنة الجامعية 2011-2012

الإهداء

الإهداء

اهدي ثمرة هذا العمل

إلى روح والدي رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه.

إلى والدتي أطال الله في عمرها.

إلى زوجتي الغالية التي صبرت معي وشجعتني على إتمام هذا البحث حتى نهايته.

إلى أبنائي الثلاثة حفظهم الله، محمد علي، رهام، هيام.

كلمة الشكر

كلمة شكر
الشكر الجزيل لكل من مد لي يد العون لإنجاز هذا العمل
أساتذتي، زملائي، أصدقائي.
الشكر كل الشكر للأستاذ الفاضل الدكتور بوزيد بومدين الذي وضع هذا البحث على السكة منذ أن طلبت منه الإشراف، فأفادني بخبرته وتوجيهاته، إذ فتح لي زوايا جديدة للبحث.

مقدمة

مقدمة:

نتعرض في هذا البحث لموضوع العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة، بالدراسة والتحليل عند كل من فيلسوف البراغماتية الامريكي جون راولز (1921- 2002م) وفيلسوف التأويلية الفرنسي بول ريكور (1913م – 2005م)، وهما بمثابة نموذجين بارزين لما اتخذته إشكالية العدالة في الطروحات المعاصرة التي سيطر عليها الطابع الإنساني، الأخلاقي السياسي، وهو ما يمكننا أن نسميه بأنسنة فكرة العدالة، وبالتالي النظر إليها من وجهة نظر معيارية، من حيث هي قيمة أساسية، لها علاقة بقيم إنسانية أخرى، لها دورها الأساسي في تحقيق الذات الإنسانية، بما يؤدي إلى تحصيل عقلانيتها وبلوغ سعادتها، واكتمال هويتها، هذا المنظور جعل هذا البحث يركز بشكل أساسي ومباشر في دراسته وتحليله لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة عند جون راولز وبول ريكور- على العدالة في صلتها بالقيم الإنسانية، ومن ثم على كيفية تحقيق العدالة ومدى إمكانية حصول ذلك دون التضحية بقيم إنسانية تقوم عليها الذات الإنسانية، كالحرية والمساواة، والاعتراف بالآخر، والسعادة، والتعاون، والصداقة، والمحبة، والاحترام والتقدير الذاتي، وعليه كان الإشكال الذي يوجه هذه الدراسة التحليلية، كما يلي: إلى أي مدى يمكننا بناء نظرية للعدالة دون العودة إلى تصوراتنا للذات بشكل صريح أو ضمني؟

لمعالجة هذه الإشكالية، قسمنا البحث إلى فصول خمسة، وقسمنا كل فصل من هذه الفصول إلى أربعة مباحث، ما عدى الفصل الأول الذي قسمناه إلى خمسة مباحث، كما تم تقسيم كل مبحث من المباحث إلى مجموعة من العناصر، إضافة إلى الفصول والمباحث افتتحنا بحثنا هذا بمدخل نظري جاء مباشرة بعد المقدمة.

نتطرق في الفصل الأول، للذات والعدالة في السياقات التاريخية، فنعالج مسألة العدالة والذات لدى اليونانيين في مبحثين، خصصنا المبحث الأول للعدالة والذات عند كل من السفسطائيين وأفلاطون، أما المبحث الثاني، فخصصناه للعدالة والإنسان عند أرسطو، اما المبحث الثالث فخصصناه لإشكالية العدل في السياق الإسلامي، معتمدين المعتزلة كنموذج لطرح مسألة العدالة و الذات في السياق الإسلامي ، بعدها إنتقلنا إلى العدالة في

العصر الحديث ، فخصصنا المبحث الرابع للعدالة و الذات في عصر التنوير عند روسو ، و المبحث الخامس للعدالة بين الإرادة الخيرة و أخلاق الواجب عند كانط ، هذا ما تضمنه الفصل الأول الذي عنوناه ، الذات و العدالة في السياقات التاريخية .

في الفصل الثاني ، تطرقنا إلى مسألة الذات و العدالة في فلسفة جون راولز ، تناولنا في المبحث الأول، مسألة الذات و العدالة و فرضية الوضع الأصلي ، و في المبحث الثاني العدالة و الإفتراضات الأخلاقية، أما المبحث الثالث ، فطرقنا فيه مسألةالعدالة الإجرائية و البنية الإنشائية لنظرية العدالة عند راولز وفيه ناقشنا مفاهيم العقلاني و المعقول و الحس بالعدالةو فكرة العقد الإجتماعي كعقلنة للحس بالعدالة ، و في المبحث الرابع و الأخير من هذا الفصل ، عالجنا كيفية الإنتقال بنظرية العدالةكإنصاف من الطرح الفلسفي إلى الطرح السياسي ، و إعطاء أولوية للسياسي على الفلسفي ، و ضرورة الإبقاء على الفلسفة السياسية ، و حدود الفلسفة السياسية في إطار نظرية العدالة .

أما الفصل الثالث من هذا البحث ، فتطرقنا للعدالة في علاقتها ببعض القيم الإنسانية كالحرية و المساواة و الديمقراطية و ما أثارته نظرية العدالة كإنصاف من جدل حول فكرة العدالة ، ناقشنا في المبحث الأول ، العدالة و الحريات الأساسية على ضوء المبدأ الأول لنظرية العدالة ، و فيه طرحنا أولوية الحرية الشخصية في علاقتها بوجود ذاتية متعالية و الحريات الأساسية في علاقتها بالبنية الأساسية أو القاعدية ، و الحريات الأساسيةبين قابلية التسوية و قابلية التضحية ، و ناقشنا في المبحث الثاني ، العلاقة بين العدالة و اللامساواة على ضوء المبدأ الثاني لنظرية العدالة و طرحنا اللامساواة كمحفز على التفكير في العدالة، و كيف تشترط العدالة كإنصاف شكلا معينا من أشكال اللامساواة ، و من ثم تطرقنا لإمكانية تحصيل شكل عادل للامساواة تتم عقلنته دون التضحية بقيم أخرى كالحرية و المساواة ، و طبعا في كل هذا يهمنا وضع الذات أو تصور طبيعة الذات في إطارنظرية العدالة ، و في المبحث الثالث لهذا الفصل ، تعرضنا للعدالة في ظل التنوع و التعدد و الإختلاف ، فطرحنا العدالة من منظور الإجماع المتقطع ، من خلال عناصر الإجماع المتقطع كأساس للتعددية المعقولة، العدالة السياسية و الإجماع المتقطع ، و الديمقراطية و الإجماع المتقطع، وفي المبحث الرابع والأخير من هذا الفصل، انتهينا إلى طرح مسألة

العلاقة بين السياسي والإنساني، ومن ثم، إشكالية العدالة كإنصاف بين المضمون الإنساني والتصور السياسي، وبالتالي، العدالة بين الذاتية والغيرية، والعدالة من الليبيرالية الكلية إلى الليبيرالية السياسية، لنصل إلى ما أثارته نظرية العدالة كإنصاف من جدل وردود أفعال متباينة فيما بينها.

في الفصل الرابع، طرحنا إشكالية الذات والعدالة عند الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور، وفيه تطرقنا لانطولوجيا الذات في فلسفة بول ريكور، ففي المبحث الأول من هذا الفصل ناقشنا مسألة الذات وأنطولوجيا المتناهي واللامتناهي، من خلال عناصر الإثبات الأصلي للذات، الذاتية والغيرية أو البنية الحوارية للذات ، التوسط الإنساني للذات، في المبحث الثاني، عرضنا للبحث في الذات وعلاقتها بالهوية السردية عند بول ريكور، ومن ثم ناقشنا، مسألة الهوية السردية والفعل الإنساني، والذات في علاقتها بفكرة الشخص، أما المبحث الثالث فتطرقنا فيه لمسألة الاستهداف الأخلاقي بين تقدير الذات واحترام الذات، ومن ثم ناقشنا أولوية الأخلاق وتقدير الذات، والرعاية والبنية الحوارية لتقدير الذات، ثم أولوية الأخلاق والحس بالعدالة، وفي المبحث الرابع والأخير من هذا الفصل، بحثنا الاستهداف الأخلاقي وعلاقته بأخلاق الواجب، وذلك من خلال، تناقضات الواجبية وحدود الاستقلال الذاتي، فكرة المعيار والبنية الحوارية لاحترام الذات، ثم الحس بالعدالة وحدود الواجبية.

أما الفصل الخامس والأخير من هذا البحث، فركزنا فيه على الحكمة العملية ومن تم على دور الذات في تصور وإنجاز العدالة، ففي المبحث الأول تطرقنا للحكمة العملية والعدالة التأويلية من خلال عناصر العدالة والمؤسسة، والعدالة والمواطنة، العدالة والمسؤولية، فعالجنا فيه، الحكمة العملية والعدالة السياسية، وناقشنا فيه جدلية السلطة والتسلط، والسياسي كمجال للحكمة العملية والعلاقة بين العدالة والديمقراطية، اما في المبحث الثالث، فطرحنا للبحث، ريكور في بحثه لمشاريع الرؤية التعددية، ومن ثم تعرضنا للعدالة والتعددية، من خلال عناصر ريكور و والزر، التعددية والمساواة، ريكور وبولتانسكي – تافنو، مدن وعوالم العدالة، والعدالة ومفارقة السياسي، وفي المبحث الرابع والأخير من هذا الفصل، ناقشنا العدالة في المجال القضائي كنموذج من نماذج ممارسة_الحكمة العلمية

للعدالة، فعالجنا، العدالة وفعل المقاضاة بين الانتقام والاعتراف، ثم المسافة العادلة والاعتراف كشرطين أساسيين لاكتمال معنى العدالة، والعدالة والفضاء السجني أو العدالة داخل المؤسسة السجنية من خلال الاعتراف بالسجين كذات لها الحق في استرجاع حقوقها المتمثلة في الحرية والمساواة أو الاحترام والتقدير الذاتي.

مهدنا لهذه الفصول الخمسة التي احتوى عليها هذا البحث بمدخل نظري، جئنا من خلاله على عرض سريع للسياقات التاريخية لإشكالية الذات والعدالة، من اليونان إلى الإسلام إلى العصور الحديثة التي مهدت للعصر المعاصر، كما أشرنا إلى بعض الدراسات السابقة حول أعمال جون راولز وبول ريكور عموما،وخاصة أعمالهما ذات الصلةبإشكالية الذات والعدالة وموضوع العدالة، خصوصا.

وكما بدأنا هذا العمل بمقدمة عرضنا فيها لإشكالية البحث وتوضيح الخطة التي على ضوءها تدرجنا في معالجة هذه الإشكالية، انتهينا إلى خاتمة تحتوي على النتائج التي استخلصناها والتي هي بمثابة إجابة عن إشكالية البحث، وتوجنا هذه الخاتمة بتساؤلات هي بمثابة اقتناع بأن نظرية العدالة في علاقتها بإشكالية الذات لازالت مغرية للبحث، وأنها تزداد أهمية يوما بعد يوم في عالمنا المعاصر الذي يعاني من تناقضات حدية تزداد تصاعدا وتعقيدا. ولعل هذا ما دفع بنا لطرح الموضوع للبحث، فاختيارنا لهذا الموضوع نابع من اقتناعنا بأهميته وراهنيته، ولا ننسى أن نشير إلى دور الأستاذ الدكتور بوزيد بومدين في توجيهنا وإرشادنا إلى البحث في هذا الموضوع ومساعدتنا على بلورت تصور رؤية منهجية لمعالجته، وذلك بتنبيهنا إلى أهمية طرح فكرة العدالة من منظور الذات والتواصل وهو ما ركزنا عليه.

في نهاية هذه المقدمة، يمكننا أن نشير إلى نوع من الصعوبة التي اعترضتنا، ففي بحثنا للعدالة والذات عند راولز، شعرنا بالتركيز على فكرة العدالة دون فكرة الذات والنظر إلى العدالة عنده على أنها إجرائية، أما عند ريكور فأعماله والدراسات التي اهتمت بها ركزت على الذات دون التركيز بالشكل ذاته على فكرة العدالة، ولذلك كان لزاما علينا أن نبذل جهدا لإيجاد صلة الوصل بين العدالة، والذات عند جون راولز، والصلة بين الذات والعدالة عند بول ريكور.

مدخل نظري

- مدخل نظري :

إن ولوج مجال البحث يشترط ضرورة تحديد الوسائل و الأدوات الضرورية التي يحتاج إليها الباحث ،و التي من دونها يتعذر التقدم في البحث بطريقة منهجية و علمية تساعد على معالجة وبناء الموضوع المطروق و فهمه بأكبر قدر ممكن من الدقة و الوضوح ، شريطة أن تكون تلك الأدوات و التي هي المفاهيم الأساسية في حالتنا هذه ،مرتبطة بموضوع البحث الذي سنخصص له هذه الدراسة و هو"إشكالية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة عند جون راولز وبول ريكور "و الذي ارتأينا أن نتطرق له من خلال مفاهيم : العدل ،العدالة ،الذات ،التواصل .

وسنتعرض لكل مفهوم من هذه المفاهيم في أصوله الاصطلاحية لنصل إلى مقاربته إجرائيا بما يتلاءم مع رؤيتنا النقدية التحليلية لإشكالية الذات و العدالة في سياق الفلسفة الغربية المعاصرة و هكذا نرسم لأنفسنا طريقة منهجية تساعدنا على تكوين و بناء رؤية متكاملة و متناسقة في معالجتنا لإشكالية البحث آخذين بعين الاعتبار الافتراضات الأساسية التي انطلقنا منها دون التشبث بمضمونها أو تبريرها أو نقدها نقدا آليا و ميكانيكيا ،بل سنترك مجال البحث مرتبطا بميدانه الأصلي أي بالنصوص الأساسية من جهة و بالدراسات التي أثمرتها تلك النصوص من جهة أخرى.

إن هذا الاختيار المنهجي نتوخى فيه أصالة الطرح و علمية المعالجة و المناقشة مما يجعل البحث الذي بين أيدينا قائما على روح المساءلة و مستندا في أساسه إلى إرادة المعرفة و التحري الدقيق لإشكالية البحث المتمحورة حول العدالة كقيمة أساسية و مدى ارتباطها بقيم أخلاقية و سياسية محددة و موجهة لها كقيم الحرية و المساواة والخير والسعادة والحق والواجب، إننا هنا ننظر إلى العدالة كمشكلة إنسانية فالعدالة أولا و قبل كل شيء هي مطلب إنساني مرتبط برحلة البحث عن الذات التي لا تنجز كينونتها إلا بفعل انتزاع الاعتراف بها من

الآخر، و الاعتراف هنا يعني التكافؤ في القيمة الذي يترتب عنه التكافؤ في الحقوق والغايات ،و هذا يعني أن العدالة تنطلق في أساسها من البحث عن الوضع الصحيح أو الأمثل لتحقيق الذات ، و بالتالي فهي حل لمشكلة الوضع غير الصحيح للذات ،ورغم أن العدالة أريد لها في العصر الحديث أن تأخذ طابعا موضوعيا و مضمونا ماديا " شيئيا " إلا أنها ظلت مشكلة إنسانية وبقيت إشكالية العدالة إشكالية الإنسان وهو ما أكدته الفلسفات المعاصرة القائمة على الذاتية ، إن مشكلة العدالة ارتبطت في الفلسفة المعاصرة بأفكار الحرية و المساواة والكرامة والحق في الكلام و الاختلاف ،و هذا يجعلنا نتصور أن معنى العدالة هو ذاته مشكلة جوهرية عند التفكير في تحديد العدالة و في العمل على تحقيقها ،و بالتالي فهي ليست معطى واضح و دقيق لنا و نحن نعمل فقط على تنفيذ ما هو معطى لنا ، بل إن إشكالية العدالة هي إشكالية المبدأ الذي نتخذه لأنفسنا و الذي قد لا نتوافق فيه مع من نحيا و نعيش معهم ،إشكالية العيش المشترك ،لذلك فهي إشكالية حقيقية رغم أن حلولها إفتراضية و إجرائية فحسب ،و هذا ما يعني أن سؤال العدالة له جذوره البعيدة في التاريخ و ليس سؤالا طارئا ،إلا أن التصدي له تم بصيغ مختلفة و متعددة و متضاربة ،و هذا الاختلاف يعود إلى ارتباط مشكلة العدالة بالثقافة السائدة و بالنموذج القيمي القائم أي بسلم القيم و ما يحدده من أولويات قيمية أخلاقية وسياسية ، و المسألة التي تهمنا هنا تتمثل في الطرق التي بحث بها الإنسان عن حل لمشكلة العدالة ، و بالتالي كيفية طرح سؤال العدالة في كل مرحلة من مراحل الفكر الإنساني وصولا إلى المرحلة المعاصرة بسياقاتها الفكرية و الثقافية التي غيرت نظرتها إلى إشكالية العدالة في ظل أنسنة العالم.

شكلت المرحلة اليونانية لحظة متميزة في إرسائها لأدبيات فكرية وضعت الأنسنة في صميم تمثلاتها ، فبعدما فرغ اليونانيون من تفسير ظواهر الطبيعة المتكثرة بإرجاعها إلى عنصر أساسي فيها كالماء أو الهواء أو النار أو التراب أو الأثير ،التفتوا إلى الإنسان متسائلين عن طبيعته و عن الغاية من وجوده

،كما تساءلوا عن وجوده الحقيقي و ربطوه بالمدينة، و بالتالي طرح سؤال العدالة و اكتسى طرحه أهميته كبرى منذ أن أصبح ينظر إلى الإنسان ككائن مستقل بذاته و قادر على تحديد مصيره المشروط بمدى فهمه لذاته و لمحيطه باعتباره كائنا مدنيا بطبعه ،إن مشكلة العدالة هي مشكلة الإنسان مع ذاته من جهة كما أنها مشكلته مع غيره ،فهي إذن مشكلة أخلاقية مطروحة على الوعي الأخلاقي بالذات و مشكلة سياسية مطروحة على الجماعة السياسية ومدى وعيها لذاتها، لهذا السبب بالذات تبدوا إشكالية العدالة موجهة بما تقتضيه العلاقة بين الذات و الآخر، و المقصود بالذات هنا هو تلك الصورة التي تضفيها الذات الإنسانية كذات فردية وجماعية على نفسها ،و عليه فالعدالة كإشكالية نظرية و كمشكلة عملية تمر عبر إشكالية التواصل بين الذات من حيث هي كائن فاعل و منفعل في اللحظة نفسها أي الذات كناظرة و منظور إليها في الوقت نفسه ،بمعنى آخر إن العدالة مشكلة إنسانية بامتياز،أي أنها مشكلة تضع قيمة الإنسان من حيث هو إنسان على المحك ، إنها تساؤل محوره الأساس إنسانية الإنسان أي وعي الإنسان بهشاشة إنسانيته .

هكذا دشن السفسطائيون القول في الشأن الإنساني ،و وضعوا الإنسان في مركز الوجود و تصوروا أنه مقياس الأشياء الموجودة و التي يمكن أن توجد ،فلا حقيقة غير ما يراه الإنسان ملائما له ،إنها الخطوة الأولى على مسار "تذويت " الحقيقة أي اعتبارها نابعة عن الذات الإنسانية و ليست تعبيرا عن قوانين العالم الطبيعي لذلك فهي نسبية ، متغيرة ،مشروطة بالذات المعبرة عنها أو المنتجة لها ،هذا الخطاب الجديد في الحقيقة شكل منعطفا هاما في تاريخ الإنسان باعتباره ذاتا تبحث عن صيغة ملائمة للعيش مع الآخر المشارك لها في الفضاء العمومي وهو ما فتح الباب على الانشغال و الإنهمام بالذات الإنسانية و البحث عن كل ما يمكن أن يكون له صلة بها تأثيرا و تأثرا ،الشيء الذي أدى إلى اكتشاف المدينة– الدولة كذات جماعية و اعتبارها إطارا نظريا لتحليل تلك الذات و فهمها أخلاقيا و سياسيا و هو ما دشن فيه القول أفلاطون صاحب الجمهورية المثالية و التي كان

محورها الرئيسي الإنسان كذات منقسمة و متمفصلة حول ذاتها ،غايتها تحقيق العدالة داخل المدينة استنادا إلى تحقيقها داخل الذات نفسها ، فلا وجود لمدينة عادلة بدون ذوات عادلة أي بدون ذوات ترى أن عدالتها مستمدة من علاقتها بالآخر ، الآخر المحايث أو المجاور لها و الأهم أنه غير المتطابق معها في الوجود و غير الموافق لها في الرأي أو في الفهم أو في التصور للقيم و الغايات و المصالح ،لكن يبقى الإنسان خاضعا تماما لما تستلزمه شروط و مواصفات المدينة الفاضلة و هو ما يشكل صعوبة في طريق من يريد البحث عن العدالة كقيمة إنسانية و بالتالي كمسألة أخلاقية و سياسية ،إننا أمام لاهوت تتربع على عرشه المدينة التي لا حدود لها و وجودها لا متناه ،و بالتالي تذوب الذوات كلها في الذات المتعالية و المتمثلة في ذات المدينة التي تمثل غاية الغايات ،إذ أنها تفرض نفسها كبداية و نهاية في الوقت نفسه ، فكل وجود و كل وعي يبدأ منها و يؤول إليها إذ لا معنى للإنسان إلا في نطاق المدينة.

إن هذا الوضع سيستمر مع أرسطو صاحب فكرة "الجماعة السياسية " إلا أن شيئا من التعديل سيلحق بتصوره لفكرة المدينة ، بحيث يعمل أرسطو على تحرير الذات الفردية من الخضوع التام للمدينة و بالتالي يجعل تلك الذات تكتسب شيئا من الاستقلالية مما يحفزها على التواصل بشكل أفضل مع ما تقتضيه روح المدينة من تنوع و اختلاف يؤدي إلى تأسيس فكرة وحدة المدينة على تمايز الذوات عن بعضها مما يتيح الفرصة للاعتراف بوجود الآخر ، و هو ما يطرح مشكلة العدالة أي مشكلة العلاقة بين الذات و الآخر كيف هي ؟ و كيف ينبغي أن تكون ؟.

إذا كان فلاسفة اليونان هم من أرسى سؤال العدالة استنادا إلى منطقهم العقلي وانجذابهم إلى تحقيق نداء الضمير و العقل و مصلحة المدينة ، فإن هذا لا يعني أن الأمر بقي يعنيهم وحدهم ،لأن مشكلة العدالة ظلت مصاحبة للذات الإنسانية في جميع مراحل تجربتها التاريخية ، لهذا نالت هذه المسألة اهتمام أتباع

الديانات المختلفة ، فا هتم مفكروا المسيحية بالبحث عن العدالة الحقيقية ،و عن علاقة الذات الإنسانية بالذات الإلهية و عن مصير الذات الإنسانية في الحياة الدنيوية و في الحياة الأخروية ،فسيطرت على أذهانهم فكرة الخطيئة و الشعور بالذنب ،و انتظار المسيح المخلص لهم من شقاء هذه الحياة و الانتقال بهم من عدالة الأرض الشاقة إلى عدالة السماء الرحيمة ،و لنا في أفكار سانت أوغسطين ما يكفي لتلخيص هموم أتباع المسيحية في هذا الباب .

أما إذا جئنا إلى الإسلام و أتباع الدين الإسلامي ،فالأمر لا يتطلب منا الكثير للكشف عن مدى اهتمام المسلمين و حتى الإسلام كدين بضرورة تحقيق العدالة ،و لنا في الأثر المشهور " ينصر الله الدولة العادلة و إن كانت كافرة ، و لا ينصر الدولة الظالمة و إن كانت مسلمة " إشارة ملفتة لأهمية العدل في الإسلام ،ثم أننا إذا جئنا إلى النظر العقلي في الإسلام نجد علماء الكلام و خاصة المعتزلة يجعلون من العدل ركنا أساسيا من أركان العقيدة في الإسلام حيث عرفت تلك الفرقة الكلامية " المعتزلة " بأهل العدل و التوحيد . كما أن ابن خلدون صاحب العقيدة الأشعرية و مؤسس علم العمران البشري و الذي يشكل مرحلة متقدمة في تاريخ الفكر الإسلامي يستنتج أن " الظلم مذهب للعمران " و أن " العدل أساس الملك " و يعيد تراجع وانحطاط الحضارة الإسلامية إلى تفشي الظلم و غياب العدل في أرجاءها ،و إذا دققنا أكثر نصل إلى نتيجة مفادها أن العدل في الإسلام يلامس أبسط المسائل المرتبطة بالحياة اليومية للفرد و الجماعة كإعطاء الأجير حقه و القسط في الميزان و الحكم أو الفصل بين المتخاصمين بحيث لا يصدر القاضي الحكم إلا إذا حضر طرفي الخلاف معا ،كذلك الحث على العدل بين الزوجات و عند تقسيم التركة أو الميراث ، و غيرها من السلوكات اليومية و منه نجد اهتمام الإسلام و المسلمين بمشكلة العدالة نظريا فيما يتعلق بماهيتها و عمليا فيما يتعلق بكيفية تجسيدها أو تحقيقها .

أما في العصر الحديث ،فطرحت مشكلة العدالة على أنقاض تراث القرون الوسطى المطبوع بصكوك الغفران و سيطرت رجال الدين على ضمير الناس ،و هيمنة الكنيسة على ممتلكاتهم و أرزاقهم ،فتم الانتقال إلى عصر بزغ فيه وعي جديد بالذات و هو ما أسس لظهور فضاء فكري وقيمي جديد ، قائم على الحرية الشخصية و الشعور بامتلاك الإنسان لذاته و استعادته لوعيه المسلوب لما يزيد عن أكثر من عشرة قرون كاملة ، و أول ما يباشره الإنسان الذات المملوء بذاتيته في بداية العصر الحديث هو بناء الدولة الحديثة التي ستكون الناظم الأساسي لفضاءه التواصلي الجديد القائم على التعاقد المتبادل بين جميع الأفراد باعتبارهم أحرارا و متساوين ، قادرون على إدراك مصالحهم و على إحترام بعضهم البعض بشكل متساو وفقا لما يمليه عليهم العقل الذي تم تصوره على أنه مطابق لنظام الطبيعة ،و بالتالي شكل سلطة مطلقة و أصبح يستمد شرعيته من ذاته مما جعله قسريا و هو ما أدى به إلى القطيعة مع الذات الإنسانية من جهة و إقصاء الآخر من الوجود من جهة أخرى ،الشيئ الذي أحاله الى عقل أداتي غير قادر على التواصل ،إنه العقل الذي فقد فاعليته و أصبح ينظر له كعائق في طريق الذات الإنسانية التي لا يمكنها تحقيق وجودها إلا من خلال الآخر و بواسطة التواصل ، لذلك فعلى العقل إذا ما أراد أن يبقي على صلته بالإنسان كذات أن يكون عقلا تواصليا نقديا منفتحا على ما تعيشه تلك الذات من مشكلات و أزمات و قضايا راهنة و مستجدة ، و بالتالي عليه أن يستفيد من تجربتها و يتغذى من مشكلاتها التي لا يستطيع أن يحيط بها مرة واحدة ،نحن هنا أمام فلسفة تنزع إلى نقد العقل و تعمل على تطويره ليصبح تواصليا ،و منه تداوليا براغماتيا حتى يتمكن من ملامسة التجربة الإنسانية المحكومة بالتغير و التجدد و بالتالي بالتناهي و النقص أو القصور ، و عليه فالمواجهة هنا قائمة بين العقل و الإنسان كذات تعاني من لا عدالة هذا العقل ،و بالتالي فالعدالة ليست إلا تحصيل القدرة على التواصل بين الذات و ذاتها . و بين الذات و الآخر بشكل صحيح ،مما يعني أنها

مسألة مرتبطة بالالتزام الأخلاقي و الالتزام السياسي في آن واحد ،لذلك فالعدالة هي موقف من الإنسان كذات و آخر ، و هو ما يربط بين العدالة كفضيلة و بين العدالة كحق فتصبح لها صلة مباشرة بمسألة القيم و على رأسها قيمة المساواة و ما تطرحه من مشكلات تتعلق بالمساواة المباشرة و غير المباشرة ،و بين مساواة مبدئية و مساواة إجرائية ، كما تتعلق بالحقوق المعنوية و الحقوق المادية .

–نشير في ختام هذا التمهيد أن اهتمامنا في هذا البحث سينصب على إشكالية الذات و العدالة في فلسفة الفيلسوف الفرنسي " بول ريكور " والفيلسوف الأمريكي جون راولس. إن ربط إشكالية العدالة بفلسفة الذات ، يؤدي بنا إلى الخروج من السياق المعهود لمعالجة مشكلة العدالة ، و ينتقل بنا إلى مجال إبستمي جديد ، هو مجال الذاتية الإنسانية ،مجال تكون فيه العدالة شأنا إنسانيا أخلاقيا و فلسفيا و ليس شأنا اقتصاديا و سياسيا فحسب ، لذلك فالعدالة مسألة مصيرية غايتها تحقيق الذات و احترام الآخر في آن واحد ، شريطة أن لا يجرد الإنسان من إنسانيته و ما تحمله من اختلافات و رغبات و ميول متضاربة و مشاعر متأصلة . أخيرا ، و قبل أن نشرع في معالجة موضوع بحثنا هذا بشكل مباشر و كما سبق و أن ألزمنا أنفسنا بتحديد أهم الدلالات التي تحملها المفاهيم الأساسية ذات الصلة بإشكالية البحث ، و هو ما نعمل على إنجازه الآن بحيث تتمثل مفاهيمنا الأساسية فيما يلي :العادل ،العدالة ، الذات ، التواصل .

لنبدأ من مفهوم العادل، و ما يشمله من معاني و دلالات، فإذا تعلق الأمر بالكلام على الأشياء، يكون العادل "ما هو متطابق مع حق Droit طبيعي أو وضعي . اشتقاقا، قيلت الكلمة بادئ الأمر على الحق الوضعي (في اللاتينية Justus من Jus المشتقة بدورها من Jubeo) ،و اليوم حتى و إن لم تفقد تماما هذا المعنى ، فإنها تقال بالأحرى على ما هو منصف أكثر مما تقال على ما هو قانوني ، من ثم تقال على ما هو مضبوط ، صحيح ، دقيق .و عندما يكون الاسم المناسب

صحة Justesse « وسط صحيح "[1] أما إذا أستعمل مفهوم العادل في الكلام على البشر فيقصد به :الذي يحكم على علاقاته مع الآخر مثلما يمكنه أن يحكم على العلاقة بين شخصين غريبين ، و الذي لا يستسلم لأية محاباة و لا أي حقد مسبق ، عندما يحكم بين عدة أشخاص . بهذا المعنى العادل إذا" هو من يتسم جوهريا بسمة شكلية مجردة ، قوامها الامتناع عن أية أغراض أنانية و أية أحكام مغرضة . و بشكل عام ، العادل هو الإنسان القادر على الاعتراف بمدى شرعية جعله الآخر محترما في أفكاره ، في مشاعره ، في حريته ، في ملكيته ، و القادر على التقويم السليم للإجراءات العامة ،مثلا للقوانين التي تنزع إلى إباحة بعض الأفعال أو حظرها و إلى جعل وضع بعض الأشخاص مميزا نسبيا ، أخيرا العادل هو القادر على حسن التصرف بلباقة و بالدرجة المناسبة، في توزيع ما لديه من ثواب و عقاب" .[2]

من خلال عرضنا لمفهوم العادل ، يكون العادل هو ذلك الشخص القادر على إصدار أحكام صحيحة ، منزهة عن الأغراض و الميول غير الخيرة و بالتالي فهو شخص يملك إرادة خيرة و يهدف إلى تحقيق العدل و الإنصاف بالكيفية التي تبدوا له ملائمة و صحيحة ، الأهم في كل هذا هو أنه الشخص الذي يستطيع أن يتعامل مع ذاته كآخر و يتعامل مع الآخر كذات ، و إلا ما كان قادرا على التجرد من الأهواء و الميول الشخصية و ما استطاع أن يهدف إلى تحقيق العدالة باعتبارها سمة ما هو عدل و عادل أي ما هو متطابق مع ما هو حق طبيعي أو وضعي ، لهذا فلفظ العدالة يستعمل بمعناه الحقيقي تماما "، في الكلام على الإنصاف أو في الكلام على الشرعية . فيقال مثلا « إن العدالة الدقيقة غالبا ما تكون ظالمة» ،كما أن العدالة تكون صفة لمن يكون عادلا بمعنى الحكم المجرد

1 – لالاند ، أندرية ، موسوعة لالاند الفلسفية ، مج 2 ،H – Q، لعريب خليل أحمد خليل ، إشراف أحمد عويدات ، صادر منشورات عويدات – بيروت – باريس ، ط2 ، سنة2001 ، ص ص716، 717

2-المصدر نفسه ،المكان نفسه

عن الأهواء أو بمعنى الاعتراف بالآخر المغاير"[1] بهذا تكون العدالة صفة يوسم بها الشخص العادل .

و هكذا تتطلب العدالة ذاتا عادلة قادرة على التواصل مع الآخر و الاعتراف به كذات مساوية لها في القيمة و في تحصيل الحق المخول لها أخلاقيا و قانونيا ، لذلك يقال، "العدل : ما قام في النفوس أنه مستقيم ، و هو ضد الجور ، و يقال : عدل عن الطريق عدولا ، مال عنه و انحرف . و العدل : الحكم بالحق" [2] و إذا كان الحكم بالحق عدلا و كان ذلك مبنيا على ما يقوم في النفس ،فهذا معناه أن العدل يعتبر إنصافا أي أقرب إلى الحدس منه إلى الاستدلال المنطقي ، لذلك فالعدل كإنصاف هو " شعور يقيني و عفوي للعادل و للظالم ، و لاسيما ما يتجلى في تقويم حالة عينية و خاصة ، كما أنه عادة تقييد المسالك بهذا الشعور . لذلك يتعارض الإنصاف مع حرفية القانون ، أو مع فقه القانون في الحقوق بوجه خاص "[3] و هنا تصبح العدالة ، عدالة الذات أكثر مما هي عدالة القانون ، فالذات قادرة على تحقيق العدل بصورة أدق و مرونة أكبر و هو الشيء الذي لا يتوفر عليه القانون . فالذات إذا عبارة عن " ضمير عاقل للشخص الثالث ، للغالب ، أضفت عليه اللغة الفلسفية بعض المعاني الخاصة . يدخل في عدة تعابير تقليدية :في ذاته ، بذاته ، لذاته ، فبينما يجري في الأغلب تصور الأنا Le moi كأنه فكرة تكفي ذاتها بذاتها ، لا يعطي الذات و الغير إلا بنسبة أحدهما إلى الآخر و في نطاق توليفهما [4] ، من هنا نفهم لماذا تتمكن الذات من تحقيق العدالة كإنصاف ، حيث أنها قادرة على أن تعيش وضعية الآخر، أي هي قادرة على التواصل من حيث هو " فعل تبادل الرسائل بين مرسل و متلقي، و الذي قد يكون فعلا حيوانيا أكثر منه إنسانيا ، و لهذا فمفهوم التواصل يشمل مجالا أوسع ، قد يمتد من زقزقة

---

1 - المصدر السابق ، ص 718.

2 - بوعرفة ، ع ، بوزيد ، ب، العدالة و الإنسان ، أسئلة الواقع و رهانات المستقبل ، مؤلف جماعي ، منشورات مخبر الأبعاد القيمية في الجزائر ، دار آل الرضوان ، وهران ، (ط ، س) ، ص 31

3-لالاند ، أندرية ، موسوعة لالاند الفلسفية ،مج1 ،A-G، تعريب خليل أحمد خليل ، إشراف أحمد عويدات ، صادر منشورات عويدات ،بيروت – باريس ط2 ، 2001،ص.359

1 - المصدر نفسه ، مج 3 ، R – Z ، ص 1309 .

العصافير إلى الأخبار التلفزيونية"[1]، لكن إذا ما أردنا الحديث عن التواصل كفعل إنساني ، نجد أنفسنا أمام تواصل من درجة أرقى هو تواصل الضمائر الذي يجعل الذات تسعى إلى اكتناه الآخر كذات ، " فما أكونه ، لا أعيه ككائن منعزل . إنما أختبر نفسي من خلال التواصل، كما يطلق أي – تواصل الضمائر– على الفرضية القائلة ، إن العقول يمكنها التواصل بلا وعي ، تواصلا كليا أو جزئيا ، من خلال أفعال طبيعية ما تزال مجهولة ، لكنها مماثلة للأفعال التي وقعت في الإدراك " [2] ومنه نجد أن الذات قائمة على التواصل بالمعنى الأوسع فهي تعني " ما يكون عليه كل شخص في حقيقته بالنسبة لذاته ، سواء كان ذلك بطريقة مباشرة ، أو كان من خلال التأمل ، أي أن الذات هنا هي الذات عينها ، كما أنها تعني الأنا كموضوع بالمعنى الذي تظهر فيه كآخر بالنسبة لي، و بالمعنى الذي تظهر فيه كآخر بالنسبة للغير . و هكذا فإذا كانت الأنا تحيل إلى الانعزالية ، فالذات تحيل إلى الفردانية العلائقية وبالتالي إلى الغيرية. أما بالمعنى المعياري ، فالأنا تعني ما ينبغي أن يكون عليه كل فرد من أصالة بالمعنى العميق أي كنقيض للأنا الاجتماعي المتعالي بشكل مصطنع .أما إذا أخذنا الذات كجوهر منفرد فهي تعني ما هو شخصي و يضمن الأنا المتعددة في الواقع التجريبي وحدة المبدأ أو الأساس أو الهدف أو الغاية "[3] .

و بعد مقاربتنا لأهم المفاهيم التي ستشكل الإطار النظري لهذا البحث ، نستطيع القول أن التعامل الإجرائي مع تلك المفاهيم هو الأكثر أهمية من الناحية المنهجية ، فما يشغلنا في ثنايا هذا العمل هو توظيف المفاهيم الأساسية لبحثنا بشكل صحيح و ملائم لتحقيق النتائج المرجوة من طرق إشكالية العدالة في إطار فلسفة الذات التداولية والتأويلية ، وعليه سنعمل على التقيد بما يمليه علينا هذا الاختيار المنهجي ، فلا نهتم بسؤال العدالة إلا في إطار مشكلة الذات و التواصل و بالتالي في سياق إشكالية الذات و الآخر ، أو العدالة كتواصل بين الذات و الآخر من خلال فكرة الاعتراف ، و إذا كانت فكرة الذات و مشكلة التواصل

- Gèrard Durozol et Andrè Roussel , dictionnaire de philosophie , èdition nathan , paris . p 63 .2

3 – لالاند ، أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية ، مج1، A – G ، ص 493 .

- Christian gadin , Dictionnaire de philosophie , arthème fayard, èdition du tenps .p 1228 . 4

برزت إلى السطح بشكل جاد و واضح مع اليونانيين الذين سعوا إلى إدراك و تحقيق العدالة الإنسانية ، فلنبدأ من هناك من فلاسفة اليونان الذين أرقتهم إشكالية العدالة ، كما أرقتهم رحلة البحث عن الذات ، فمع هؤلاء الفلاسفة أصبح الإنسان كائنا مثالا مفكرا ، و بالتالي أصبح موضوع معالجة خاصة أي أصبح إنسانا و ليس واقعا طبيعيا مباشرا .

الفصل الأول

الذات والعدالة في السياقات التاريخية

انشغل اليونانيون بالبحث في فكرة العدالة في طابعها الإنساني منذ أن انتقلوا بالفلسفة من الطبيعة الكونية إلى الطبيعة البشرية وجعلوا من الإنسان موضوع تفكيرهم، وبدأوا في التساؤل عن القوانين التي تحكم حياته، هل هي ثابتة أم متغيرة ؟ هل هي مطلقة أم نسبية ؟ ما هو مصدرها وإلى ماذا تهدف وماذا تعني؟ وبفضل هذه النقلة النوعية وهذه الأسئلة المصيرية، دشن فلاسفة اليونان عهدا جديدا في تاريخ الفكر البشري، أهم ما في هذا التجديد هو جعل الإنسان في مركز الوعي، والاهتمام بكل ماله صلة بالذات الإنسانية والبحث في حقيقة الإنسان، وهكذا ظهرت اتجاهات فكرية مختلفة أغنت الساحة الفكرية اليونانية، تناولت هذه الاتجاهات مسألة العدالة في علاقتها بالذات الإنسانية، واختلفت تحليلاتها لفكرة العدالة بسبب اختلاف نظرتها لطبيعة الذات الإنسانية، وهذا ما نلمسه في أفكار السفسطائيين والفلسفات العقلانية التي تلتهاوخاصة فلسفات كل من أفلاطون وأرسطو.

المبحث الأول : العدالة و الذات من السفسطائيين إلى أفلاطون .

أ – السفسطائيون: العدالة والذات

عرف السفسطائيون بقدرتهم الفائقة على استعمال اللغة بشكل يسمح لهم بإقناع الآخرين لذلك كانت فلسفتهم كلها قائمة على الذات الإنسانية وما تملكه من مهارات بلاغية تساعدها على التواصل مع الغير بشكل جذاب وملفت للانتباه، وبهذا كانوا من الأوائل في اكتشاف الدور الذي تلعبه أهم وسيلة تواصل بين الذات والآخر وهي اللغة، لكن اللغة لا تلعب دورها هذا إلا بواسطة الذات التي تستخدمها بشكل ملائم، ومنه يكون أهم شيء في اللغة هو البلاغة، والبلاغة مهارة فردية، ولهذا ينطلق السفسطائيون من الإنسان – الفرد مؤسس النظام الاجتماعي، ولقد أكد بروتاجوراس "أن القوانين من خلق الإنسان، وآمن بأن العدالة أمر

تعاقدي، فقوله إن الإنسان هو مقياس كل شيء يكاد يكون مؤكدا أن النظم الإنسانية يجب أن تتكيف مع مطالب الإنسان المتغيرة.[1]

إن العدالة في فلسفة السفسطائيين لها صلة مباشرة بالذات الإنسانية المتصفة بالتغير والحركة والنزعة الفردية، ولهذا فالعدالة ليست فضيلة ثابتة وأبدية بل هي فكرة نسبية ومتحولة من وضع إلى وضع، وذلك حسب ما يتوافق مع تحقيق مصلحة كل فرد من حيث هو ذات تسعى إلى التطور والنمو، وعليه فمعيار العدالة هو تحقيق المصلحة الفردية وليس تحقيق الخير الأسمى وبالتالي فما يراه فردا ما عادلا، يراه فردا آخر على أنه ليس عادلا، مما جعل إرساء قواعد ذات طبيعة متعالية، عامة ومجردة أمرا من الصعوبة بمكان وذلك أن الإنسان غير قادر على التنصل من ذاته، بل إن تلك الذات هي التي تدفع بالوجود الإنساني إلى الأمام، ومع هذا فإن مقولة بروتاغوراس "الإنسان مقياس الأشياء، أثارت خلافا فيما يتعلق بمضمونها أي الذات التي يقصدها، هل هي الذات الفردية أم الذات الإنسانية بصفة عامة، ولهذا يرى البعض أنه أراد أن "يؤكد قيمة الرأي، ولكن ليس رأي هذا أو ذاك من الناس بصفة خاصة، وإنما رأى الإنسان بصفة عامة، الإنسان الطبيعي، عضو المدينة المزود بالحس المشترك[2] .

1- العدالة والمساواة:

انطلق السفسطائيون من إيمانهم بأن الذات هي مصدر الوجود الحقيقي للإنسان، وتلك الذات من حيث هي ذات إنسانية، تقتضي الإيمان بالمساواة بين جميع الناس، ولهذا فالناس بطبيعتهم متساوون، إلا أن مضمون تلك المساواة أو بالأحرى طبيعتهاهي طبيعة ذاتية، مما يجعلها أنانية تدفع تلك الذات نحو التفوق والتميز، ومع ذلك فهذا التفوق ليس طبيعيا، بل من انجاز الذات وبالتالي فالعدالة هنا تبقى مشكلة إنسانية وليست كونية أو طبيعية، ولهذا كانت أفكار هؤلاء ثورية

---

[1] النشار، مصطفى، تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون، الدار المصرية، السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص35.

[2] شوفالييه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4،، 1998، ص29.

في زمنهم بحيث تمردوا على نظام الرق، كما رفضوا نظام التمييز العرقي بين اليونانيين وغير اليونانيين، وهو ما يجعلنا نجد في فكرهم مساحة للاعتراف بوجود الآخر وإعطاءه الحق في المساواة باعتباره إنسانا أي بالنظر إليه كذات، وعليه فليس من العدل أن نفترض وجود تفاوت طبيعي بين الأفراد أو بين الناس من الوجهة الذاتية، ومن خلال فكرة الذاتية هذه كان السفسطائيون يعملون على تلقين الناس كيف يكتشفون القوانين بأنفسهم وأنه لا توجد عدالة مطلقة أو حقيقة مطلقة، وكذلك فرقوا بين القوانين الطبيعية والقوانين الوضعية التي ليست عندهم سوى اتفاقات conventions[1] وهذا ما جعل بعض الدارسين يرى أنهم فلاسفة تنويريون بفضل ما جاءوا به من أفكار إنسانية ومبادئ تأسيسية أهمها مبدأ الذاتية الذي اعتبر في العصر الحديث أحد مبادئ الحداثة الفلسفية الأساسية بحيث تميزت الحداثة بـــ "أولوية الذات، انتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم"[2] .

مع السفسطائيين أدرك الإنسان نفسه كذات مستقلة، ذات تدل على كينونة حاملها، لها حرية الفعل والتصرف، تستطيع أن تريد وترغب وترفض وتقاوم، أي تستطيع أن تعمل على تحقيق ذاتها بذاتها وليس لها معيار غير ذاتها، فهي مقياس للفكر والواقع، مقياس لكل الموجودات، وبالتالي لا وجود لموجودات خارج عن ذواتنا فكل شيء موجود أو غير موجود بالنسبة لنا كذات غير ثابتة وغير واضحة بذاتها، من هنا يظهر لنا أن هذه الذات نسبية في قراراتها وأحكامها، مما يحول دون تحقيق ذاتها بصفة مطلقة، إنها ذات مسكونة بما يغايرها وهي تتغير وتتحول وفقا لما يتطلبه الآخر، لكن هذا الآخر ليس نقيضا لها، بل إنه محايث لها ويشكل طرفا في بنيتها، لذلك فهو ليس غريبا عنها، إنما ذات منفتحة على الكائن وعلى الممكن، وهو ما يجعلها غير مطابقة لذاتها، ومع ذلك فهي تعمل على فرض وجودها وهكذا تقتضي العدالة الاعتراف بالذات كمصدر للفعل، كما تقتضي

---

[1] شلبي إبراهيم أحمد، تطو الفكر السياسي، دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1985، ص105.

[2] الشيخ، م الطائرة، ي، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط، 1996، ص12.

المساواة كمبدأ مؤكد للنزعة الفردية، لكن هذه النزعة الأخيرة لا ترضى بما تحصله من حقوق وإمكانات مادية أو معنوية، أما العدالة فتهدف إلى وضع حد لجموح الذات غير المحدود، جموح دافعه الأساسي هو تحقيق القوة وتحويلها إلى قانون.

2 – العدالة والقانون:

يسلم السفسطائيون بأن الناس متساوون بالطبيعة، ومع ذلك تأتي القوانين فتجعلهم غير متساوين، وهو ما يعني أن القوانين تعمل ضد الطبيعة مما يجعلها غير متوافقة مع الذات الإنسانية، ولهذا فهي تبرز المصلحة الخاصة للأفراد الذين يضعونها وهذا ما تدل عليه عبارة هيبياس "أنتم جميعا الذين تحضرون هنا، إني اعتبركم جميعا أهلا وأقارب ومواطنين بموجب الطبيعة، إن لم تكونوا كذلك بموجب القانون، فبموجب الطبيعة يعتبر البشر والمتشابهون أقارب، لكن القانون طاغية البشر، يعارض بقهره الطبيعة".[1]

تشير العبارة السابقة بوضوح إلى اعتبار القانون مناقضا ومعرقلا لتحقيق العدالة، وذلك لكونه يفرض نظاما ثابتا ويلزم الأفراد على احترامه والخضوع له، هذا يجعلنا نفهم أن السفسطائيون يفضلون أن تترك مسألة العدالة للذات الفردية وهي التي تقرر الوضع الذي ستكون عليه، وهكذا فشرعية الذات الفردية هي الشرعية الوحيدة التي تتوافق مع مطلب العدالة إن كانت هناك عدالة، إذ أن القانون في هذه الحالة، ليس سوى" أداة ضغط يلجأ إليها الضعفاء لكي يدافعوا بها عن أنفسهم ضد الأقوياء، بينما الحقيقة التي تعلمنا إياها الطبيعة هي أن من حق القوي الحكم لمجرد منفعته الخاصة"[2] .

إن القول بأن القانون هو وسيلة بيد الضعفاء لتبرير ضعفهم، تدفعنا إلى القول بتشكيك هؤلاء في فكرة العدالة وفي وجودها أصلا، وفي أحسن الحالات نستطيع أن نفهم منهم إرادة الربط بين العدالة والقوة وهم بذلك يبررون الخروج

[1] شوفاليه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، المرجع السابق، ص30.
[2] فينيكان، جيمس، أفلاطون، سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي، قادة الفكر، دار الشرق، بيروت، ط1، 1991، ص20.

عن القانون باسم الطبيعة التي أتاحت المساواة بين الأفراد وسمحت لهم بل ألزمتهم بتحصيل القوة، فالعدالة إذن "تكمن في الطبيعة فقط، لأن الطبيعة خلقت الناس سواسية وجعلتهم يتنفسون الهواء نفسه.. وبالتالي فالالتزام بالحق الطبيعي وعدم التعدي عليه يحقق العدالة، ذلك أن حق الإنسان في العيش يبدأ من الحق في المساواة.[1]

إن حق الإنسان في العيش يبدأ من الحق في المساواة لكنه لا يتوقف عندها فالمساواة ليستن ضد الحرية، ولهذا فهي تهدف إلى الحصول على القوة، وعندما يسعى كل فرد إلى القوة تتحقق العدالة، ولكنها عدالة كل فرد، وعدالة الفرد هذه هي أساس عدالة المدينة، وهذا يعني إعلاء السفسطائيين من شأن الفرد والذات الفردية واعتبارها معيارا للعدالة، ومع ذلك مجدوا القوة واعتبروها حقا طبيعيا وعملوا على إزاحة كل العوائق من طريقها بما في ذلك القوانين، ولذلك "دعوا الإنسان إذا بلغ من القوة درجة يستطيع معها الخروج عن القوانين من غير أن يناله الجزاء فله الحق في ذلك.[2]

بهذا جعل هؤلاء من العدالة مناقضة للقوانين ومتوافقة مع القوة، وكأننا هنا أمام فلسفة مناهضة لواقع قائم وتريد الثورة عليه بتبريرها للخروج عن قوانينه، إننا أمام نزعة تعمل على إزاحة القداسة عن كل شيء غير متوافق مع الذات الإنسانية، هذه الذات التي تقاس بها الأشياء ولا تقاس هي بأي شيء، إنها ذاتنا وليست ذات العالم الكوني الخارج عنا، إنها الذات التي تدفعنا إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم، تنزع بنا إلى القوة وتنفر بنا من الضعف، هذه الذات هي مصدر حقيقتنا، وهي ما تنبثق عنه تناقضاتنا، لكن في الأخير تلك الذات هي التي تقرر مصيرنا، وتعلمنا ما نحتاج إليه في حياتنا وتكشف لنا أن القوانين قد لا تكون عادلة، كما أن العدالة ليست هي كل ما يسعى إليه الناس، إذ أنه إذا كانت العدالة

---

[1] بوعرفة، ع، بوزيد،ب، العدالة والإنسان، المرجع السابق، ص21.
[2] النشار مصطفى، تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص39.

تتطلب التنازل للأخر فإن المساواة تتطلب الارتقاء إلى الآخر، وهكذا تتماشى المساواة مع القوة ولا تتماشى مع العدالة.

إن هذا يعني أن العدالة هي مدى توفر الحرية الشخصية لكل فرد ليحصل على القوة، وبالتالي فالعدالة لا يمكن فهمها إلا في إطارها الاجتماعي، هذا الإطار الذي يبين وجود أو عدم وجود مساواة بين الأفراد، ومنه فالعدالة "لن تتحقق فقط باحترام قوانين الطبيعة بل يجب أن يكون نظام المدينة نظاما ديمقراطيا لكونه يؤمن بحرية الإنسان وحقه في الوجود، كما يعمل على تحقيق المساواة التي هي جوهر العدالة[1] ولهذا رفض السفسطائيون التمييز بين الناس على أساس الأصل أو الجنس فيقول أنتيفونL'antiphon إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفي هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر، تصرف المتحضرين بل المتبربرين ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين[2].

يؤكد هذا القول مدى اهتمام السفسطائيين بفكرة المساواة بين الناس، على الأقل من الناحية المبدئية أي من ناحية الطبيعة والأصل، ورغم هذا فهم يرون أنه من غير العادل أن نفرض على جميع الأفراد البقاء في مستوى واحد من الغنى والذكاء، أي مستوى واحد من القوة، إن هذا المنطق هو منطق الذات، يتدرج عندها سلم العدالة من الاكتفاء بالمساواة من حيث في رفض للدونية إلى القوة باعتبارها فرض للذات من حيث هي ذات مقتدرة وبالتالي قادرة على التفوق على الآخر، وهو ما يعني أننا نتصور وجود أكثر من مستوى للعدالة ، والمعيار الأساسي الذي يحدد ذلك المستوى هو الذات وبصورة أكثر دقة هو الوضع الذي تكون عليه الذات من ضعف أو قوة، لكن الشيء المثير للانتباه في هذه الحالة هو

---

[1] بوعرفة، ع، بوزيد، ب، العدالة والإنسان، أسئلة الواقع ورهانات المستقبل، المرجع السابق، ص21.
[2]- النشار، مصطفى، تطور الفكر السياسي من صولون حتى إبن خلدون، المرجع السابق، ص38.

تصورهم وفهمهم للعدالة فقط من خلال الذات الفردية دون أخذ ما ينبغي أن يكون من انسجام بين تلك الذات وبين المدينة وهو ما سعى إليه أفلاطون.

ب – أفلاطون: العدالة والذات من عالم المُثل إلى عامل الحس.

وصفت فلسفة أفلاطون بالمثالية، لانها استندت إلى تصور يؤمن بوجود عالم مثالي متجاوز لعالم الحس ومفارق له تماما، واعتبرته عالما حقيقيا خال من النقائص الموجودة في عالم الحس، وأهم ما يعانيه هذا العالم من نقص هو عجزه عن تحقيق العدالة، لهذا يمكن القول أن الكمال الذي كان يبحث عنه أفلاطون مستلهم من مظاهر النقص التي تملأ الواقع وفي مقدمتها فقدان العدالة وانتشار الظلم أو اللاعدالة، وهو ما جعله يرغب في الوصول إلى عدالة مصدرها الذات المثالية.

1 – **العدالة في عالم المثل أو الوضع الأصلي للذات.**

يبني أفلاطون تصوره لعالم المثل على أسس الكمال والخير الأسمى والمعرفة الصحيحة للوجود الإنساني الذي يتسم بصفات النزاهة والثبات واللاتغير، هذه الذات تستمد وجودها من تلك المعاني التي لا تدرك غيرها فهي تدرك الخير لذاته وتدرك العدالة باعتبارها خيرا، وهي تجهل معاني الشر والظلم جهلا مطلقا، وبالتالي فهي ذات خيرة وعادلة بطبيعتها، فالخير خير في ذاته والعدل عدل في ذاته، وعموما يؤدي إلى القول بوجود حقائق وجودية مطلقة، فهذه الحقائق الوجودية هي التي توجد حقا، وكل صورة لكائن آخر لا يمكن تفسيرها إلا باشتراكها في تلك الحقائق الأولية، والنفس مثلا، من حيث هي ينبوع حياة الجسد، ليست كذلك إلا لأنها تشترك في الحياة بذاتها"[1]

إن عالم المثل هو مصدر كل وجود حقيقي للذات، فالذات الحقيقية لها وجود مستقل تماما عن عالم الحس، وهذا ما يسمح لها بإدراك حقيقتها المطلقة، ومع هذا يبدوا أن العلاقة بين الذات وعالم المثل بمثابة العلاقة بين الذات والعالم

---

[1] فينيكان: جيمس، أفلاطون، سيرته، آثاره، ومذهبه الفلسفي، المرجع السابق، ص74.

الموضوعي أي العالم غير المرتبط بتلك الذات، فهي تستلهم وجودها منه لكنها لا تصنعه، وليست معيارا، بل هي منصاعة انصياعا مطلقا لما يمليه عليها، يعني هذا أن فكرة العدالة ليست منبثقة عن الذات بقدر ما هي منبثقة عن الفكر أي عن عالم المثل وهنا نكاد نلمس تشكيك أفلاطون في فكرة خيرية الذات الإنسانية وميلها التلقائي للعدالة، كما أننا نرى اعتراضه على فكرة السفسطائيين في جعلهم الذات معيارا للعدالة، وعليه فالقيم لها وجود مستقل بذاته يتجاوز الوجود الذاتي للأفراد مما يعني أنها متعالية وصحيحة في ذاتها، ولا تخضع لأي مواضعة أو اتفاق أو تعاقد أما الذات فهي تتشربها وتتلقاها بحسب استعداداتها الأصيلة التي يتم الكشف عنها بواسطة التربية والتدريب بعد عزلها عن كل الأشياء المحيطة بها، أي بعد تخليصها من مؤثرات البيئة وكل ما هو ذو طبيعة حسية، ويؤدي هذا إلى: "جعل الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، وكل ما عداه ليس وجودا حقيقيا، ولما كانت التجربة الإنسانية في تصوره تستند إلى مصدرين هما: الحس والعقل، وأن الإدراك الحسي موضوعه عالم الحس، فقد أصبح موضوع العقل هو المثل التي هي وجود عقلي محض"[1] .

إن وضعية الذات في علاقتها بعالم المثل تبدوا غامضة ومضطربة في فلسفة أفلاطون وهذا بسبب إعطائها طابعا يتراوح بين عالم المثل وعالم الحس، أو جعلها تنزع إلى الأعلى من جهة ثم إلى الأسفل من جهة أخرى، وفي هذا التأرجح تظهر على أنها مستقلة بذاتها أحيانا ومندفعة إلى أحد العالمين أحيانا أخرى الشيء الذي أدى بأفلاطون إلى تقسيم الذات إلى أقسام ثلاثة متفاوتة في الدرجة فهي تتدرج من النفس الشهوانية إلى النفس الغضبية إلى النفس العاقلة، ومن الواضح أن النفس العاقلة التي تدرك وتعرف قيم الحق والجمال والعدل، مما يدفعنا إلى التساؤل عن طبيعة الذات الأفلاطونية وهل هي واحدة أم متعددة؟ وما هي حقيقة هذا التصنيف، هل هو أصيل في تلك الذات أم هو طارئ عليها؟.

[1] إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ط1، ص177.

يعلي أفلاطون من شأن العقل ويتصوره متعاليا عن القوى الغضبية والشهوائية التي تتميز بالتغير والاضطراب، وهكذا يكون العقل عنده هو "مدبر نظام الأشياء، فهو الذي يخضع المادة المضطربة لسلكانه بحيث أمكن للعالم أن يتحول من الفوضى إلى النظام"[1] إن هذا يعني أن الذات قادرة على معرفة نظام العالم وهو ما يساعدها على احترام قوانينه والتصرف وفقا لها، وهنا يتم الربط بين المعرفة والسياسة عبر الذات الخيرة، فيفترض أفلاطون أن الفكر يستطيع تحقيق النظام، لأن الذات بحصولها على المعرفة تكون قد تحصنت عن الانحراف نحو الفوضى، فالفوضى سببها الجهل بقوانين العقل، وبمعرفة الذات لتلك القوانين التي تقودها إلى إدراك المثّل يتحقق الاستقرار الذي يعتبر الغاية الحقيقية للمدينة، ومعنى هذا أن البداية ينبغي أن تكون من الكل الذي هو المدينة وليس من الجزء أو الفرد كما زعم السفسطائيون، وبالتالي على الذات الفردية أن لا تهدف إلى خيرها الخاص بل يجب عليها الخضوع لما يمليه عليها نظام المدينة الذي يهدف إلى مراعاة خير الجميع والذي يتمثل في تحقيق العدالة وهكذا لا يصبح للذات أي معنى خارج نظام المدينة، وهذا يجعلنا نميل إلى القول أن الذات عند أفلاطون هي ذات متعالية عن ذاتيتها مما يجعلها تدرك عالم المثل والذي يعتبر طبيعيا ومعقولا وليس مضادا للواقع بالضرورة، وعليه فهي ذات تجمع في تصورها لذاتها و للعالم بين الحقيقة والعدالة، فالعدالة تعتبر عدالة فقط لأنها منسجمة مع ما يقتضيه نظام الطبيعة، هذا يعني أن الذات تستمد معرفتها لذاتها من خلال معرفتها لنظام الطبيعة الذي تعتبره معيارا موضوعيا لها مما يتيح النظر إليها على أنها جوهر مستقل بذاته يتوسط عالم المثل المتصف بالثبات وعالم الحس المتصف بالحركة، فتكون العدالة في عالم المثل هي معرفة العدالة، ويبقى أن نتساءل عن مدى تحقيق العدالة وإنصاف الذات الإنسانية في مدينة أفلاطون المثالية.

[1] إبراهيم، عبد الله، المرجع نفسه، ص177.

2 – العدالة والإنسان والمدينة:

يرى أدونيس في كتابه "الثابت والمتحول" "أن" الشريعة في الأصل كما تبدو في صورتها الكلاسيكية عند أفلاطون هي سلطة ثانية معطاة، ترتبط بمبدأ أعلى هو الخير الأسمى ومثال الخير، ولو كان البشر يعرفون مثال الخير أو يعرفون أن يسلكوا بمقتضاه، لما احتاجوا إلى الشريعة، فالشريعة إذن تمثل الخير الأسمى في عالم تخلى، قليلا أو كثيرا، عن هذا الخير، وإذن يصبح الخضوع للشريعة، ضمن هذا التصور، عملا خيرا، وموت سقراط نموذج كامل لهذا الخضوع"[1]

بعد أن عرف أفلاطون أنها إدراك مثال العدالة والتصرف وفقا له أمر غير ممكن في عالم الحس الذي يحكم البشر بدأ يُفكر في كيفية وضع تشريعات مناسبة تمكن من تحقيق العدالة المنشودة وذلك بمراعاة جوانب النقص والقصور التي تعترض الطبيعة البشرية، وذلك ما مكنه من التركيز على فهم الطبيعة البشرية وتحليلها إلى قواها الحقيقية، وهو ما أدى إلى اكتشاف توسط النفس البشرية لعالم المثل وعالم الحس وعدم قدرة الفرد على الاكتفاء بذاته، الأمر الذي ترتب عنه ضرورة العيش مع الآخرين في فضاء واحد مشترك بين الجميع، لكن هذا لا يؤدي إلى الاستنتاج أن الذات الفردية هي مصدر التشريع أو الاعتقاد في أن مصدر العيش في فضاء مشترك هو إرادات الأفراد المتعاقدة فيما بينها، بل كل ما يمكننا استخلاصه هو خضوع الذوات الفردية تلك لقواعد وقوانين التشريع مثلما تمليها الطبيعة البشرية بشكل موضوعي، وأهم قانون هو ذلك الذي يقرر وجود التفاوت بشكل طبيعي، أي بطريقة معقولة ومشروعة تقوم على الإقناع والاقتناع، هكذا يرى أفلاطون أن "خلق العالم هو انتصار الإقناع على القوة وقيمة الناس تكمن في كونهم عرضة للإقناع. إنهم يقنعون ويمكنهم أن يقتنعوا، بانكشاف

[1] سعيد، علي أحمد، الثابت والمتحول، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، صدمة الحداثة، دار الفكر، بيروت، 1986، ط5، ص182.

الاحتمالات عليهم، الأفضل منها والأسوأ – المدنية هي اعتماد النظام الاجتماعي على اقتناعاته الخاصة الذاتية بأنه يجسد البديل الأنبل واللجوء إلى القوة هو كشف عن فشل المدنية إما في المجتمع العام وإما في بقية من الأفراد"[1] يوحي لنا ما تقدم بموقف أفلاطون الأولي من العدالة فهو يؤمن بوجود تفاوت طبيعي متجذر في الطبيعة البشرية التي جوهرها النفس البشرية وبالتالي ينفي وجود مساواة بين الناس إلا أنه في الوقت ذاته يرفض وجود القوة ويراها غير مشروعة رغم الحاجة إليها عند الضرورة، هذا يعني وجود رغبة قوية في تأسيس مدينة عادلة سندها الحقيقي هو الإقناع، ولهذا لا تستغني العدالة عن خطاب الحقيقة أي عن أخذ الذات الإنسانية بعين الاعتبار وإلا تعذر التواصل بين تلك الذات وبين الغاية القصوى التي تتمثل في المدينة الكاملة القائمة على الحس بالعدالة ولهذا فإن المدينة عند أفلاطون" تتخذ صفة الشمولية، وتتجه نحو الكون (Kosmos) لا الأرض إن ماهيتها لابد أن تتحد بالفضيلة والغايات، وليس بالسياسة والجماعة السياسية كما هو شائع"[2] .

إن خطاب العدالة ينبثق هنا من نظام الحقيقة، فحقيقة الذات الإنسانية ينبغي أن تنسجم مع حقيقة المدينة وهو ما يؤدي إلى تحقيق العدالة، إذ أنه من غير الممكن تحقيق العدالة خارج المدينة، لذلك فالعدالة الأفلاطونية لا تتجسد على أرض الواقع إلا إذا كان الناس مقتنعون أنهم في حاجة إلى بعضهم البعض، والجدير بالإشارة هو أن العدالة هنا لا تُطرح من منظور حقوقي بل تطرح من منظور واجباتي إلزامي غايته بناء المدينة والحفاظ على استقرارها، ففي "المدينة تمارس هذه العدالة الممارسة الفضلى لأنها تتحقق، أفضل ما تتحقق، ببذل كل مواطن جهده في تتميم الواجب المترتب عليه مع احترامه لحرية الآخرين"[3] .

---

[1] قربان، ملحم، الحقوق الإنسانية رهنا بالتبادعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990، ط1، ص54.

[2] المرجع نفسه ص 54 .

[3] - المرجع نفسه . ص 55 .

إن تحقيق العدالة داخل المدينة بمعنى من المعاني هو تجسيد للحقيقة والتزام بنظام الطبيعة، وهذا يعني أنها معقولة من حيث أنها متوافقة مع قوانين العقل، التي تتطلبها المدينة، ولهذا فالذات ليست هي غاية العدالة وإنما هي وسيلة لتحقيقها داخل المدينة، وهو ما يدفعنا إلى القول أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى الذات كذات متفردة ومستقلة بوجودها الخاص بل ينظر إليها في إطار المدينة التي تمثل المعيار الحقيقي والقيمة الحقيقية التي تنطوي تحتها قيمة العدل.

المبحث الثاني: العدالة و الإنسان عند أرسطو

أ – العدالة و الذات الفاعلة :

يعتبر أرسطو الذي لقب بالمعلم الأول معلما بارزا من معالم الفكر الفلسفي اليوناني ورغم تتلمذه على يد أستاذه أفلاطون إلا أنه شق لنفسه طريقا ظلت آثاره تطبع الفكر الفلسفي إلى يومنا هذا، وسبب ذلك يكمن في توجهه بفلسفته نحو الإنسان في ذاته لا نحو المثال، رغم أنه بقي وفيا للتقليد اليوناني المتشبع بأخلاق الفضيلة إلا أنه استبدل التصور المثالي للفضيلة بتصور واقعي منبثق عن الطبيعة البشرية للإنسان، وكان هذا بمثابة نقد واضح موجه لفلسفة أفلاطون المغرقة في المثالية والبعيدة عن مجال الفعل والواقع، من هنا كانت فلسفة أرسطو في الأخلاق والسياسة بمثابة فتح جديد كان من أهم نتائجه الانفتاح على الإنسان كذات محايثة لواقعها بدل التعالي بها والبحث عن حقيقتها خارج الواقع الذي تعيش فيه، فأرسطو في هذا السياق ينطلق من النتيجة التي توصل إليها بخصوص الفصل المنهجي بين المعرفة النظرية و المعرفة العملية، فإذا كانت الأولى قائمة على التجريد و التعميم فإن الثانية تقوم على الاستقراء والتجريب، فموضوعات الفلسفة العملية مركزها الحقيقي هو الإنسان كذات لها طبيعة خاصة ، وطبيعة تلك الذات متضمنة في الغاية التي تسعى إليها وهي الحصول على السعادة التي لا تحصل إلا لمن كانت أفعاله عادلة "والأفعال العادلة لا تجري إلا بين الكائنات التي تشارك في الأمور الحسية في ذاتها، والتي تقبل في ذاتها الزيادة والنقصان. ذلك

بأن ثمة كائنات لا يتصور بالنسبة إليها إفراط في الخير (وهذه من غير شك حالة الآلهة) وعلى العكس من ذلك توجد كائنات أخرى عاجزة عن الانتفاع بأي نصيب من هذه الخيرات، وهم أولئك الأشرار الذين لا يمكن علاجهم والذين يضرهم كل شيء، وثمة آخرون لا يستفيدون إلا بدرجة محدودة، وهذا هو السبب الذي من أجله كان العدل أمرا إنسانيا خالصا"[1].

العدالة مرتبطة بما هو إنساني، أي أنها مسألة محدودة بحدود الذات الإنسانية،مما يجعل العدالة مسألة مستعصية على الانجاز والتحقق الفعلي، وهو ما يجعله يتصور أن مسألة العدالة مرتبطة بالغايات التي يسعى إليها الإنسان، وإذا كانت الغايات مشتركة، فهذا يعني أن العدالة قائمة على تبادل المنافع وتقاسم المضار وبالتالي فهي تقوم عمليا على مبدأ الحد الأوسط الذي يجعل الفضيلة وسط بين رذيلتين أي أن العدالة عدالة الإنسان وليست عدالة المثل.

ب- العدالة والجماعة السياسية:

بماأن أرسطو ينحو بفكره منحا واقعيا، فهو يتصور أن السياسة هي ضرورة اجتماعية، والإنسان يمارس السياسة من حيث هو حيوان مدني بطبعه ولذلك ينبغي الفصل بين ما يتطلبه العلم النظري من دقة وصرامة وبين ما تقتضيه السياسة من حيث هي معرفة عملية من مرونة ونسبية، فالعدالة وفقا لهذا المنظور ليست مثالا قارا في عالم مستقل بذاته، بل هي في صميم الطبع البشرى الذي جبل على العيش الجماعي، والإنسان باعتباره فردا لا يستطيع أن يستقل بذاته استقلالا تاما، ويبقى ارتباطه بالجماعة ارتباطا ضروريا، وعلى ذلك فالغرض الأساسي أو الأسمى للحياة حسب أرسطو هو بالضرورة للإنسان على انفراده كما هو للناس مجتمعين وللدولة على العموم"[2] .

يحد أرسطو من وطأت الإيدوس الأفلاطوني، ويعمل على إعطاء السياسة بعدا اجتماعيا يجعلها متأصلة في الطبيعة البشرية كذات خاضعة

[1] أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة إسحاق ابن حنين، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، ص501.
[2] أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008، ص246.

للضرورات الحياتية، فالدولة هي نتيجة ضرورية للميل الاجتماعي للأفراد وهو ميل متولد عن العجز الذي يداخل الأفراد كذوات مستقلة عن بعضها البعض، ومن هذه الناحية تشكل الجماعة السياسية تجاوزا واعيا لتلك الضرورة، وهو ما يؤدي إلى الانتقال من الميل إلى الإرادة، ولعل أول ما يطرح على الجماعة السياسية هو سؤال العدالة، وكيفية العيش المشترك الجيد في مجتمع منظم يحقق سعادة كل فرد وسعادة الجميع في آن واحد، ولهذا فالطبيعة البشرية لا تكشف عن حقيقتها بشكل كامل إلا في المدينة من حيث هي كيان وطبيعة أخلاقية، تتجسد فيه قيم الخير والشر، والعدل والظلم، مما يجعل من العدالة مسألة ترتبط في جوهرها بوجود الجماعة السياسية، كجماعة لها امتداد في الطبيعة البشرية، وليست نتيجة لاتفاق أو تعاقد عشوائي، وبالتالي فهي لا تقف بحدودها عند الضرورات المادية فحسب، إنما من حيث ماهيتها، تجمع من أجل العيش بصفة مشتركة بأفضل طريقة ممكنة أخلاقيا وماديا، من أجل تحقيق السعادة والفضيلة في حياة كاملة ومستقلة، لمجموع المتشاركين ولكل واحد منهم بشكل خاص ، إن الجماعة السياسية توجد بهدف إنجاز الخير، وليس فقط بهدف الحياة في مجتمع"[1] .

لا يفصل أرسطو بين الأخلاقي والسياسي، وهو في ذلك لا يخرج عن الأفق المعرفي الذي وضعه اليونانيون لأنفسهم، فالسياسة لم تبني لنفسها مجالا خاصا من خلال انصرافها عن المجال الأخلاقي، وهذا يرتبط بتصور الذات الإنسانية لدى أرسطو فالفاعل هو ذاته سواء كان ذلك في المجال الأخلاقي أو في المجال السياسي، إن وحدة الجماعة متأتية من وحدة الذات الإنسانية ، القائمة على المبادئ نفسها وفي مقدمتها مبدأ الهوية وعدم التناقض، إن منطق الهوية هذا يتأسس على رؤية فكرية قائمة على الوعي بالذات، أي على وعيها لذاتها، من خلال وعيها لهويتها، وبالتالي فالوعي هو أساس الفعل سواء كان ذلك بالنسبة للفرد أو الجماعة، فإذا كان "الخير" الأعظم للمدينة والخير الأعظم للفرد يشكلان

[1]- جان جاك، شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، المرجع السابق ط4، ص78.

لسبب منهجي، موضوعا لدراسات منفصلة فإنهما ليس أقل تضامنا مع بعض بشكل حميم، إن المدينة جهاز أخلاقي ولهذا فإنه مزود بضمير، لإن ضميره وأخلاقياته لا يمكن أن توجد إلا على أعضائه الذين تتطابق غاياتهم مع غايته.[1]

إن الإنسان كائن أخلاقي بقدر ما هو كائن سياسي أو مدني، والسياسة لا يمكن أن تفهم دون ربطها بالغايات التي تهدف إليها، وهذا ما نجده واضحا لدى أرسطو، إذ أن الاجتماع السياسي ليس غاية في ذاته بقدر ما هو وسيلة لتحقيق السعادة، سعادة الجميع، وهي غاية مشتركة بين أعضاء الجماعة السياسية، لكن إذا كانت السعادة غاية الجميع فإن المرور إليها لا يكون ممكنا إلا بإيجاد شكل من أشكال الحل لمشكلة العدالة.

ج – العدالة و المساواة :

إذا كانت الذات الإنسانية واحدة، فإن العدالة تعني النظر إلى أعضاء الجماعة السياسية على أنهم متساوون فيما بينهم، لكن المساواة هنا تقتضي القبول بشيء من التنازل، ولهذا كانت فضيلة العدل من أهم الفضائل على وجه الإطلاق، إذ يترتب عنها شيء من التصادم مع الذات، رغم أن الإنسان قد تلقى عن الطبع أسلحة العدل والفضيلة التي ينبغي أن يستعملها ضد شهواته الخبيثة فبدون الفضيلة يكون هو أكثر ما يكون فسادا وافتراسا. فليس له إلا ثورات الحب والجوع البهيمية. فالعدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي وتقرير العادل هو ذلك الذي يرتب الحق"[2] .

إن اعتبار العدالة فضيلة أخلاقية وضرورة سياسية، معناه أن العدالة تحقيق للذات الإنسانية، كذات أخلاقية وسياسية في آن واحد، من هنا يضفي أرسطو على العلم المنشغل بالسياسة قيمة أخلاقية على اعتبار الغاية التي يهدف إليها وهي العدل والمساواة، لذلك يرى أن العدل هو "نوع من المساواة، فيبقى على

[1] المرجع نفسه- ص،ص78-79.
[2] أرسطو، السياسة، المصدر السابق، ص97.

أي نطبق المساواة وعلى أي نطبق عدم المساواة، تلك مسائل صعبة هي التي تُكوّن الفلسفة السياسية"[1] .

بسبب من منهجه المستند على الاستقراء اتضح لأرسطو أن مسائل السياسة من الصعوبة والتعقيد بما كان، وهو ما اضطره إلى التخلي عن مثالية أفلاطون القائمة على تصورات عقلية محضة، وبذلك انطلق من الذات الإنسانية كما هي معطاة للإنسان في وجوده المحسوس تخلى عن فكرة الإنسان المتجاوز للحس، واستقرأ ضرورة وجود قوانين تحكم أعضاء الجماعة السياسة ومع ذلك فإن القوانين تلك لا تكفي وحدها لتحقيق العيش الجيد بل هي في حاجة إلى قيم أخلاقية تدعمها وتبرر شرعيتها، وذلك أن نشاط العقل العملي يهدف إلى التوصل إلى "فكر وإلى حقيقة يتصلان بالنظام العملي الذي يتسم بالخيارات الجيدة، حيث تتفق الحقيقة مع الرغبة".[2]

إن إدراك أرسطو للتداخل بين الحقيقة والرغبة في المجال العملي جعله يكشف عن عقل له طبيعته الخاصة، هو العقل العملي أي العقل المؤسس على الأخلاق والمحكوم بمقياس الغائية، وحتى يتحقق ذلك التوافق بين الحقيقة والرغبة، وبالتالي يستقيم نظام العمل "ينبغي في آن معا أن تكون القاعدة صادقة والرغبة مستقيمة، إذا صلح الاختيار، وأن يكون ثم تطابق بين ما تقرره القاعدة وبين ما تطلبه الرغبة"[3] .

هذا الحد الذي يضعه أرسطو للذات كقيمة متمفصلة بين الحقيقة والرغبة يسري مفعوله على كل ما يتعلق بالعقل العملي سواء كان أخلاقيا أو سياسيا، أما العدالة فهي في صميم هذا الحقل العملي، وهي من حيث صلتها بالمساواة تتموقع بين قطبي العقل العملي، أي بين الحقيقة والرغبة، وهو ما يطرح أمامنا مشكلة الصلة بين الذات والعدالة عند أرسطو، فهل العدالة قائمة على ما تختاره الذات أم

---

[1] المصدر نفسه، ص213.

[2] مونيك كانتو- سبيربير- روفين أدجيان، الفلسفة الاخلاقية، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ط1، 2008، ص94

[3]- المرجع السابق- ص94.

أنها مستقلة بذاتها؟ نتساءل على هذا النحو إذا تذكرنا النقد الذي وجهه أرسطو لأفلاطون بهذا الخصوص، إذ أنه تصور أن أستاذه استبدل الذات بالمثل وألغى الفاعل من فلسفته السياسية والأخلاقية، بينما أرسطو يرى أن الفضيلة هي" من الأمور التي ترجع إلينا، إلى إرادتنا واختيارنا، وكذلك الرذيلة فهي ترجع إلى إرادتنا واختيارنا لأنها كان من الممكن أن لا تصدر عنا ولا فرق بين أن تصدر الفضيلة من فعل نقدر أن نفعله، وبين أن تصدر الرذيلة عن فعل نقدر أن لا نفعله، فلسنا مكرهين لا على الفضيلة ولا على الرذيلة، فإلينا أن نكون أخيارا أو أشرارا"[1].

مما تقدم نَخلصُ إلى ارتباط العدالة والظلم كنقيض لها بإرادتنا الحرة القائمة على اختيار الفعل أو عدم الفعل، وبالتالي فالعدالة مرتبطة بذات لها القدرة على الاختيار، لكن هذا الاختيار لا يمكنه أن يكون عشوائيا، وفي نظر البعض أن "الخير أو القيمة عند أرسطو مستقلان عن الذات الفاعلة، إذ تنبثق من الخير أسباب التعرف مستقلة عن الذات الفاعلة،و بالتالي فإن العقلانية العملية هي ثانية بمعنى ما بالنسبة إلى الخير، إن إعمال العقل هو قيمة ولكن العقل ليس هو الذي يخلق القيمة"[2] .

من هذه الزاوية يبدو أن أرسطو لا يعمل العقل في الغايات بقدر ما يعمله في الوسائل، فإذا كانت العدالة هي الغاية فإن تروينا سيكون في الطريق الموصل إليها وهو طريق المساواة، لكن أية مساواة تلك التي تعلق عليها الذات أمالها في تحقيق العدالة؟

يؤكد أرسطو أن الصعوبة كل الصعوبة تكمن في تحقيق الغاية التي نسعى إليها، أي في أداء الفعل المطلوب على الوجه الأنسب والملائم، ولذلك فوحدة الغاية لا تقتضي وحدة المسلك أو الوسيلة، أو بالأحرى يمكن استعمال

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1 بيروت، ص274.
[2] مونيك كانتو، سبيربير، روفين أدجيان، المرجع السابق، ص95.

الوسيلة بطرق مختلفة وهذا ما يقتضيه العقل العملي، لهذا يقول أرسطو أن "العدالات كثيرة وأن إحداها غير الفضيلة الكلية، وقد فصل الذي على خلاف الناموس، والذي ليس بمساو وفُصّل العدل أنه الناموسي والمساوي، وما على خلاف الناموس فهو الجور الذي قيل إذا فليس اللامساوي واللاناموسي شيئا واحدا، فإنه ليس كُل لا ناموسي لا مساويا، وإن كان كل مساو هو لاناموسي".[1]

يعني هذا أن طبيعة العدالة تقتضي أن الخروج عن القوانين ليس بالضرورة تجاوزا للعدالة، لكن المساواة أمام القوانين قد تكون تجاوزا للعدالة، وذلك أن الغاية لدى أرسطو ليست في الخضوع للقانون، بقدر ما هي تحقيق العدالة التي تراعي الفعل الإنساني كموضوع لها، فتعمل وفقا لما يلي:

- توزيع أشياء متساوية على أناس غير متساوين = الجور
- توزيع أشياء غير متساوية على أناس متساوين = جور

إذن الحل يكمن في:

- توزيع أشياء متساوية على أناس متساوين أصلا = عدل.
- توزيع أشياء غير متساوية على أناس غير متساوين = عدل[2]

ليست المساواة عند أرسطو ذات دلالة بسيطة وسطحية بقدر ما هي مرتبطة بالذات الإنسانية المركبة بشكل معقد من جهة وبمنظومته في الفلسفة الأخلاقية والسياسية التي يحكمها مبدأ الفضيلة وسط بين رذيلتين من جهة أخرى، ولذلك فالمساواة أمام القانون ينبغي أن تراعي اللامساواة الموجودة بين الناس بحكم الطبيعة، ومع هذا لا يصل التفاوت إلى مستوى يجعل بعض الأفراد متفوقون على غيرهم تفوق الآلهة على سائر البشر، والحق أن الحكم الأفضل الممكن يقع بين هذا الحكم المثالي (الملك الفيلسوف) وبين حكم اللاقانون: حكم الغوغاء هو حكم القلة الأخيار (الأرستقراطية)"،[3] فالمساواة في تصور أرسطو ينبغي لها أن

---

[1] أرسطو، الأخلاق، المصدر السابق، ص.ص 178-179.

[2] عبد القادر بوعرفة، بوزيد بومدين العدالة والإنسان، تأليف جماعي، المرجع السابق، ص26.

[3] توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية- القاهرة، ط9، 1991، ص ص 93-94.

تراعي مبدأ الوسطية إن هي أرادت أن تبقى في دائرة الفضيلة، أي إن هي أرادت أن تحقق العدالة، لكن سعي أرسطو إلى تحقيق المساواة العادلة بهذا الشكل جعل هناك من يقول "إن نظرة أرسطو إلى العدالة وهي نظرة اليونان إجمالا، تنحدر إلى أصل ديني يقول بأن العدالة تقتضي منح الممتازين مزايا يحرم منها غيرهم من الناس، ومع أنه يطيل في بحث الصداقة ويشيد بضرورة قيام الروابط الاجتماعية، إلا أن كتابه كله خلو من كلمة تشير إلى خدمة الآخرين أو حب الإنسانية، إنه يدرك آلام البشر، ولا يستثار بها ولا يشقى بسببها إلا متى كان ضحاياها من أصدقائه"[1]

في هذا إشارة واضحة إلى الشكوك التي تحيط بتصور أرسطو للعدالة كمساواة بين الأفراد، لكننا نزعم أن أرسطو حاول أن ينقذ الذات الإنسانية من المثالية الأفلاطونية فأخذ لنفسه موقعا يتماشى مع ما افترضه مسايرا لطبيعة تلك الذات المتموقعة بين الكمال الإلهي والنقص الحيواني، من هنا فمبدأ الوسطية هذا أقرب إلى روح العدالة منه إلى شكلها، ولهذا فالقانون في حد ذاته ضروري لكنه غير كاف لتحقيق العدالة مما يجعل تصحيحه وتعديله أمرا ضروريا، وهذا ما يسميه أرسطو العدالة كإنصاف، وثم "هوة بين العادل والمنصف، وكلاهما خير، وإن كان المنصف أحسن الإثنين والصعوبة هي في أن المنصف، مع كونه عادلا ليس هو العادل بحسب الناموس، بل هو مصحح للعدالة الناموسية، والسبب في ذلك أن الناموس هو دائما أمر عام، وأن ثم أحوالا نوعية لا يمكن فيها وضع صيغة عامة تنطبق عليها بدقة"[2]

لهذا السبب ميز أرسطو بين أمور الفلسفة النظرية وأمور الفلسفة العملية التي تقتضي الروية والاختيار وفقا لمقياس الغائية، فطبيعة الإنسان تكمن في ما يسعى إليه ويجعله كغاية له، وهكذا يرى بوضوح مدى صعوبة توصيف العدالة عند التدقيق فيها، فالمساواة يجب أن تأخذ إلى جانب الإنصاف لتكتمل العدالة،

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الاخلاقي العربي، المرجع السابق، ص279.
[2] أرسطو: الأخلاق، المصدر السابق، ص604.

ومن هنا يتبين بوضوح طبيعة الإنسان المنصف "إنه من يريغ إلى اختيار وفعل الأفعال المنصفة ولا يتمسك بحقوقه –بالمعنى الأسوأ– بدقة، بل يميل إلى أن يأخذ أقل مما يستحق، وإن كان الناموس في صالحه، إن هذا هو الإنسان المنصف، وهذا الاستعداد (الهيئة) هو الإنصاف، الذي هو شكل معين من العدل وليس استعدادا متميزا منه تماما.[1]

إن هذا يعني أن أرسطو يتصور أن الغاية النهائية من الفعل الأخلاقي وهو استهداف العدالة ليست أنانية الفرد بقدر ما هي السعي إلى إرساء قواعد قانونية وقيم أخلاقية تقوم عليها المدينة، وهنا ترتبط فكرة العدالة بمدى استعداد الذات للتضحية من أجل المدينة أي من اجل تحقيق الإنسانية كغاية تليق بالإنسان من حيث هو حيوان مدني بالطبع يحاول الانتقال بهذا الاستعداد من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، والغاية هذه لا تتحقق إلا بتحقق الغاية الأسمى وهي وحدة المدينة كذات محايدة تنبثق عنها القيم الأخلاقية والسياسية الموجهة لفكرة العدالة كحقيقة عملية تؤدي إلى السعادة كقيمة إنسانية خالصة.

وهكذا، فالعدالة عند أرسطو هي استعداد يتحدد بناء عليه، الإنسان العادل بوصفه ذلك الذي يستطيع أن يختار بروية إنجاز ما هو عادل، بحيث إذا طلب منه أن يجري قسمة شيء سواء بينه وبين شخص آخر أو بين شخصين آخرين فإنه لا يحصل على قسط من الخير أكبر مما يناله غيره، وعكس ذلك إذا تعلق الأمر بما هو ضار بل يعطي لكل واحد النصيب الذي يستحقه تبعا لتناسب رياضي، ويفعل نفس الشيء عندما يتعلق الأمر بين أي أشخاص آخرين، وإذا كان هذا هو العدل، فإن الظلم هو الإفراط والتفريط أي عدم مراعاة الاستحقاق ومن ثم إهمال عنصر التناسب والتوسط، ولهذا فإذا كانت العدالة عند أرسطو فضيلة لتحقيق السعادة فإن المشكلة ليست في احترام القوانين أو في الانصياع إلى صوت الضمير وإنما في ارتباطها بالمساواة أي في العدالة كإنصاف.

---

[1] أرسطو: المصدر نفسه، ص604.

المبحث الثالث: العدالة في الفكر الإسلامي:

أ – العدالة و الإيمان:

إذا كان للفكر الإسلامي مسألة محورية يمكن تمركزه حولها فمن دون شك ستكون مسألة العدل والعدالة على اعتبار أن الإسلام بحد ذاته جاء لمحاربة الظلم وتحقيق العدل، ولذلك كان هدفه الأساسي يكمن في تحقيقه لكرامة الإنسان من خلال إنصافه وفتح المجال أمامه لتحقيق وجوده في ظل مجتمع أساسه العدل، بل إن العدل هو صفة إلهية والعادل هو اسم من أسماء الله الحسنى، والعدالة المثلى هي العدالة الإلهية التي تسري على جميع مظاهر الوجود الطبيعي والبشري على السَّواء، مصداقا لقوله تعالى:" **كل شيء خلقناه بقدر**" وقوله: "**وما ربك بظلام للعبيد**"، فالله هنا ينفي عن نفسه كل صدفة كما ينفي عنه كل ظلم، فهو عادل بإرادته ومنته عن الظلم بإرادته إذ جاء في الحديث القدسي: "**قل يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا...**" وإذا كانت العدالة والظلم متضادان، فإن النهي عن الظلم هو بمثابة أمر بالعدل، والأمر بالعدل في الإسلام منبثق عن الأمر بالتزام الأوامر الإلهية، إذ أنه مقرون بالإيمان والطاعة والطهارة القلبية والروحية، فالعدل صفة تقرب من الكمال أي من الله، وعليه فالعدالة تتحقق عاجلا أو آجلا، وإن لم تتحقق في الزمان والمكان فإنها تتحقق في الآخرة، أين تتبلور العدالة المطلقة في أبرز صورها الكاملة والتامة، العدالة التي لا يطعن في مشروعيتها لأن العادل هو الله" لكن السؤال الذي نطرحه في هذا السياق، إذا كان سؤال العدالة مرتبط بالذات الإلهية، فهل هذا يعني أن الإنسان عاجز عن تحقيق العدالة في العالم الذي يحيا ويعيش فيه، وهل هو عاجز عن إدراك العدالة بذاته؟

رغم أن الإسلام أعلن منذ الوهلة الأولى أنه جاء ليعدل بين الناس ويحررهم من عبودية بعضهم البعض والإقرار لهم بالحرية والمساواة أمام الله الواحد الأحد إلا أن مشكلة العدل لم تطرح بشكل واضح في ظل أولوية مسألة

الإيمان والتوحيد، لكن ما إن انتهت فترة النبوة بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى اكتشف المسلمون أنهم أمام واقع يطرح عليهم مشكلات حقيقية مرتبطة بما هو حيوي في تقرير مصير أي أمة، ومن هنا كانت مشكلة الخلافة، التي نقلتهم من التفكير في الإيمان إلى التفكير في العدل، ومع ذلك فالعدل ارتبط بالإيمان في الفكر الإسلامي بقدر ما ارتبطت الذات الإنسانية بالذات الإلهية، فهو عند الشيعة "من أركان الإيمان بل من أصول الدين، فهو سبحانه عادل غير ظالم، فلا يجور في فضائه ولا يخيف في حكمه، يُثيب المطعين، وله أن يجازي العاصين، ولا يكلف عباده ما لا يطيقون ولا يعاقبهم زيادة على ما يستحقون، وهو جل شأنه متصف بالعدل، ومنزه عن الظلم ومع كل ذلك، هو حكيم لابد أن يكون فعله مطابقا للحكمة وعلى حساب النظام الأكمل:"[1] .

وهكذا ارتبط التفكير في العدل بالتفكير في العقيدة وانتقلت المشكلة من الإنسان إلى الله كذات وصفات وأفعال فكان الكلام في العدل كلاما في الحرية والمسؤولية أكثر منه كلاما في الحرية والمساواة.

ب – المعتزلة: أهل العدل والتوحيد

على إثر الخلافات والنزاعات التي نشبت بين المسلمين في وقت مبكر من نشر الدعوة انقسم المجتمع الإسلامي إلى فرق، كل فرقة تحمل بقيت الفرق مسؤولية ما جرى، وهو ما أدى إلى طرح سؤال من المسؤول أو من الفاعل في كل ما جرى ويجري من صراع بين أفراد المجتمع المسلم، وبالتالي من الذي يتحمل المسؤولية؟

رأى البعض أن المسؤول عن كل ما يجري في هذا الكون هو الخالق أي الله الذي أوجد كل شيء، فما حدث من فتنة بين المسلمين قضاء وقدر أراد به الله خيرا سواء أدركناه أو لم ندركه، في رأي آخرين أن الإنسان مسؤول عن كل ما يقوم به بمحض إرادته واختياره، وهذا ما فتح الباب لطرح إشكالية العدل والحرية

[1] صبري خدمتلي، العقيدة والفرق الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1994، ص75.

والمسؤولية، وفي هذا الخضم جاء غيلان الدمشقي ومعبد الجهني ليصرحا بقدرة الإنسان على الفعل. فسمو بالقدرية، ثم جاء واصل بن عطاء ليعتزل حلقة شيخه الحسن البصري فسميت فرقته بالمعتزلة ومن كثرة دفاعها عن حرية الإنسان ومسؤوليته على أفعاله. أثبتت لله العدل الذي لا ينفصل عن التوحيد بحيث أن العدل أهم صفة للفعل الإلهي، كما أن الأحادية أهم وصف للذات الإلهية، ويتعلق العدل بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان، كما يتعلق التوحيد بالبحث في حقيقته الإلهية من حيث هي ذات مطلقة"، فقرر واصل بن عطاء أن العلاقة بين الله والإنسان علاقة تقوم على العدل، لأن الباري تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله"[1] .

يتطرق المعتزلة إلى مسألة العدل من خلال علاقة العبد بربه، فيأتي توصيف الفعل البشري من خلال التسليم بعدالة واكتمال الفعل الإلهي الصادر عن ذات مطلقة تتسم بالتوحيد التام والأمر المطلق، ولهذا يستحيل أن "يخاطب العبد بــ "افعل" وهو لا يمكنه أن يفعل وهو لا يُحس من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكر هذا فقد أنكر الضرورة"[2] .

يثبت هذا استحالة نسبة الظلم له سبحانه تعالى، فهو لا يمكنه أن يكلف الإنسان بأمر لا يقدر عليه تنفيذا أو امتناعا، وإلا فإن هذا يعني القدح في وصفه بالوحدانية في ذاته والعدالة في أفعاله، ومن هنا تقتضي الضرورة تنزيهه عن صفات العباد وأفعالهم، فالمعتزلة رأت أن "أفعال الإنسان غير مخلوقة لله، "وأن من قال إن الله سبحانه، خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤُه" وذلك لأن هذه الأفعال متعلقة بالإنسان، فلا يصح أن تتعلق بالخالق، لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد

[1] الشهر ستاني، الملل والنحل، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2005، ص37.
[2] المرجع نفسه، ص37.

مقدورا لقادرين وصادرا عن فاعلين. كما اتفق جميع المعتزلة على أن أفعال العباد من تصرفهم ... حادثة من جهتهم" وعلى أن الإنسان منا "محدث، اسم فاعل – وفاعل" لما يصدر عنه، وأن جهة تعلق هذه الأفعال بالناس هو "الحدوث"[1] .

هذا التصور جعل فكر المعتزلة محل نقد ووصفت هذه الفرقة بـــ "المأولة" "والمعطلة" على أساس أن كل ما ذهبت إليه يقوم على تأويل عقلي ينتج عنه تعطيل الإرادة الإلهية، لتثبيت الإرادة الإنسانية، لكن التفكير في الذات الإنسانية على ضوء صلتها بالذات الإلهية هي سمة لم تكن حكرا على المعتزلة بل كانت سمة لكل الفرق الأخرى، وكل ما ركزت عليه المعتزلة هو إثبات العدل للإرادة الإلهية والحرية والمسؤولية للذات الإنسانية، فالعقلاء "على اختلاف أحوالهم" يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتي أفعاله "بحسب قصده ودواعيه" وإذا كان وقوعها مشروطا بقصد الفاعل ودواعيه إليها، وعدم وقوعها مشروطا بكراهته لها والصوارف والموانع التي تصرفه عنها وتحول بينه وبينها، كانت لا محالة فعله هو لا فعل غيره من الفاعلين"[2] .

يعني هذا أن أفعال الإنسان منسوبة إليه لا إلى الله، وهو يقوم بها عن قصد ويعي ما يترتب عليها من نفع أو ضرر، وبإمكانه أن يختار بين الإقدام عليها أو الانصراف عنها، وبالتالي عليه أن يتحمل مسؤوليته تجاهها، وهذا هو العدل المنبثق عن الحرية الإنسانية، وقد ربط المعتزلة بين العدل الإلهي وحرية الإنسان، لأنهم رأوا في "الجبر" نسبة "للجور" إلى الله، لأنه يحاسب ويُثيب ويعاقب من لا ذنب له ولا فضل في معصية أو طاعة، وأن في حرية الإنسان ومسؤوليته نفيا لهذا "الجور" عن الله، وإثباتا لما يجب أن يثبت له من "العدل"[3] .

وإذا كانت صفة التوحيد تنصرف إلى ذات الله المنزهة عن كل صلة بالإنسان، فإن صفة "العدل" تربط بين الفعل الإلهي والذات الإنسانية، إذ أن صفة

---

[1] محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، هذا هو الإسلام (11)، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ص ص 51-52.
[2] محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق، ص52.
[3] المرجع نفسه، ص49.

العدل عند المعتزلة تنصرف إلى الغير لا إلى الذات الإلهية، وبما أن أفعال الله كلها متجهة إلى جهة أخرى غيره، فإنها كلها عادلة، ولذلك عرف "القاضي عبد الجبار المتوفى (415هـ–1027) العدل بأنه "كل فعل فعله لينتفع المفعول به على وجه يحسن أو يضره. وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه أو دفع مضرة، فإنه لا يوصف بذلك، فلهذا لا يقال في أكل زيد أو شربه، وفيما يفعله من واجب وندب، بأنه "عدل " ومتى نفع غيره أو أضر به، على وجه يحسن، قيل: إنه عدل عليه، وأما ما فعله عدل ولذلك لا يقال في القاضي أنه يعدل بين الخصوم، ويقال فيه ذلك إذا كان ما فعله بهم حسنا وإنصافا، كان نفعا أو ضررا، ولهذه الجملة قلنا في جميع ما يفعله سبحانه أنه عدل، لأن جميع ذلك يفعله بغيره، إما لمنفعة أو لمضرة"[1]

يبدوا من هذا أن ما كان يشغل فكر المعتزلة هو نسبة فعل البشر إليهم دون أن يلغي ذلك الفعل الإلهي، ومناط ذلك الفعل هو "العدل" وإذا كان العدل فعلا يتجه إلى الغير، فهذا يعني أنه يقتضي التجرد التام عن النوازع الذاتية والأنانية حتى يكون الحكم على الفعل صحيحا وصائبا، وهذا التجرد لا يتحقق إلا لمن استغنى بذاته عن غيره دون أن يستغني غيره عنه، ومن هنا تصبح مسألة العدل ناجزة بالنسبة إليه ...سبحانه تعالى – عالقة بالنسبة إلى الإنسان لكونه دون مرتبة الكمال التي تغنيه عن الغير وتعصمه من الخطأ في حقهم، ولهذا فالذات الإنسانية في حاجة إلى العقل والعلم، الذي يساعدها على الحد من أنانيتها، التي تدفعها إلى الظلم الموجه إلى الله كذات متعالية وإلى الغير كذوات متعايشة، وبهذا يكون معنى العدل هو نفي الظلم عن الله، وإثبات القدرة على الفعل والإرادة والاختيار والمسؤولية للإنسان، وبالتالي خضوعه للثواب والعقاب"[2]

[1] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج6 (التعديل والجوبر)، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مذكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1962، ص48.

[2]- محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (4)، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص83.

إن طرح مسألة العدل بهذا الشكل جعلت مفهوم الذات الإنسانية في حد ذاته مستحيل الفهم والإدراك خارج إطار قناعات العقل البشري عن الذات الإلهية، ففي هذا السياق يترتب الإنساني عن الإلهي وإشكالية العدل تؤسس بشكل عمودي للعلاقة التي يجب أن تكون بين قطبي هذا الوجود، الله والإنسان، وبما أن الله متعالي بذاته فإن أفعاله لا تشوبها شائبة، ولهذا المقصود بالعدل ليس الله وإنما الإنسان، مما يعني أن إشكالية العدل تتمظهر في ثوب كلامي عقائدي إلا أنها في حقيقة أمرها مشكلة أخلاقية وسياسية، وبالتالي فموضوعها هو أفعال الإنسان وليس أفعال الله وذلك أن إشكالية العدل هي في حقيقتها وفي أساسها مشكلة الظلم، إذ أن ما يدفعنا إلى البحث عن ماهية العدل هو شعورنا بالظلم ونفينا له، من هنا فالقضية الأساسية عند المعتزلة، ترتبط بنفي الظلم عن الله، "فالمنطلق عندهم هو "النفي" نفي الظلم عن الله، وهو نفي يطرح إثباتا وهي من أنها رفعت ذلك الشعار "العدل والوحيد" وفي ذلك الإطار "نفي الظلم عن الله" بقدر ما كانت مشكلة أخلاقية واجتماعية، ومع ذلك يقول الجابري "نعم، إن نسبة الأفعال إلى الإنسان تترتب عنها المسئولية والجزاء، وهذا كان الهدف الأصلي من القول بـــ "خلق الأفعال" غير أن الجزاء" المفكر فيه "عندهم لا علاقة له لا بالأخلاق ولا بالضمير، لأنه يكون في الآخرة، وهو تنفيذ لوعد الله ووعيده، وهكذا فكلام المعتزلة في "الأفعال" كان في الحقيقة كلاما في صفات الله، ولو أن كلمة "أخلاق" تقال في حقه تعالى لصح أن تنسب إلى المعتزلة بحثا نظريا في "الأخلاق" ولكنه سيكون حينئذ خاصا بالألوهية، وليس بالبشر"[1] .

ينفي الجابري عن المعتزلة أي كلام في الأخلاق وبالتالي أي تفكير في الإنسان كذات مستقلة، لكننا نتصور أن هذا الحكم قائم على رؤية تفصل بين الإنسان والله، وهو ما لم يكن ممكنا التفكير فيه في الفكر الإسلامي على المستوى النظري آنذاك، ويكفي أصحاب العدل والتوحيد أنهم، أثاروا مسألة الظلم البشري

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص99.

ولو كان ذلك في نطاق فلسفة العدل الإلهي، ولولا ربط الظلم بالذات الإنسانية ما كان التفكير في حرية الاختيار ممكنا، ولا استحال رفع الظلم عن الإنسان، وينبغي أن نذكر هنا أن قيمة العدل لا معنى لها إلا في ظل التسليم بوجود الحرية وهذا ما دافع عنه هؤلاء الذين لقبوا بأسماء من قبيل "القدرية" و"الجهمية" و"المعتزلة" والذين اعتبروا رجال تنوير حقيقيون: فقد عملوا على "اختراق القبيلة" باستقطاب الناس في فرق وأحزاب وراء أطروحات تناهض أطروحات الجبر والتفكير وتبشر بالشورى والمساواة ... فنشروا بذلك إيديولوجيا تنويرية عقلانية تؤكد الحرية والاختيار والمسؤولية والجزاء"[1] وقالوا إن "عدل الله لا يكتمل إلا إذا كان الناس مخيرين، على اعتبار أنه ليس منطقيا أن يحاسب الإنسان على أمر مفروض عليه، ولا خيار له فيه"[2] .

نستخلص من هذا أن حرية الاختيار ضرورة يشترطها العقل ولذلك فهي طريق إلى المساواة بين الناس، وبالتالي فأفعالهم هي أساس تكليفهم بالعدل، وليس بين الأفراد من تفاوت أو تفاضل إلا ما اتصل بالتزامهم للعدل، وهذا بفضل إلغاء الإسلام لفكرة السلطة الدينية، وتطويره قاعدة المساواة الأخلاقية والشرعية بين جميع المؤمنين، ومن هذه المساواة انبثقت قيم الحرية والمسؤولية الفردية، في الأعمال الدينية والدنيوية، أمام الله وأمام الجماعة، وهو الشرط الأول لقيام القانون"[3] .

إن الجمع بين التوحيد والعدل، والتفكير في العدل في الأفق الإلهي لا يعني نفي الذات الإنسانية بقدر ما يعمق مفهوم العدل ويجعله أشمل وأعمق، وقد نشأ عن هذا "مفهوم العدل والإنصاف كمصدر للعقلانية القائمة على البحث الدائم عن إطار تسوية ممكنة على مستوى الجماعة، واحترام توازن المصالح والسلطات وتناغمها، والعدل غير العدالة التي تعني التوزيع العادل. إنه المقابل للفوضى

---

[1] محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، (3) العقل السايسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 2007، ص328.

[2] فهمي هويدي، القرآن والسلطان، هموم إسلامية معاصرة، دار الشرق بالقاهرة، ط4، 1999، ص159.

[3] برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2007، ص33.

وانعدام النظام، فهو النظام العميق للكون وسننه وقوامه، والتعبير عن اتساق الكون وخضوعه لإدارة واحدة مسيرة وثابتة وهو النظام الذي ينبغي أن يقتدي به المجتمع"[1] .

إن التداخل بين البشري والإلهي كان أمرا طبيعيا في التجربة الإسلامية، إذ أن، "الصراع النظري والسياسي حضر فيه الله بقوة، سواء بنسبة الأفعال إليه، أو بنزع الأفعال عنه،وسواء بإثبات صفاته له، أو نفيه عنها أو بتأويلها وبالتالي فالقضايا اللاهوتية والسياسية تمحورت حول المسائل الإشكالية الثلاث (الله وفعل الإنسان، الحاكم (الإمامة)، القرآن الكريم مخلوق أم غير مخلوق؟)[2] ما نريد التنبيه إليه هنا، هو أن التطرق إلى إشكالية العدل في الفكر الإسلامي يقتضي عدم الغفلة عن هذه المسألة الأساسية أي التمفصل بين ما هو إلهي وما هو بشري، وإلا نكون قد ألغينا جزءا هاما من حقيقة الموضوع في التراث الفكري الإسلامي وهو ما يترتب عنه إفراغ هذا التراث من مضمونه الحقيقي، ومن هنا يصعب القول أن فكر أهل العدل والتوحيد- المعتزلة، يخلو من كل مضمون أخلاقي، لا لشيء إلا لأنه كان تفكيرا في الله كذات وصفات وأفعال مما يعني انصرافه عن التفكير في الإنسان وبذاته وصفاته وأفعاله وبالتالي عدم إدراكه لمقاصده وغاياته، أي عجزه عن التفكير في ما يؤدي إلى تحقيق وتحصيل سعادته، وهو ما فكر فيه بشكل صحيح: العز بن عبد السلام (575هـ - 660هـ) حسب الجابري الذي يراه "سد الفراغ الذي شعر به والمتعلق بخلو التراث الإسلامي من التفكير في الأخلاق الإسلامية التي يراها أخلاق المصلحة أو أخلاق العمل الصالح، وفي هذا السياق يقول الجابري (1936 – 2010م) غير أن ابن عبد السلام لا يحصر الأخلاق في هذا المستوى من الوجود البشري الذي هو مستوى العلاقة مع الغير (العلاقة مع الله سبحانه، ومع الذات، ومع الناس، ومع الحيوان)، بل ينظر أيضا إلى الفعل

---

[1] المرجع نفسه، ص93.

[2] بوزيد بومدين، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، الدا العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، ط1، 2008، ص41.

الأخلاقي بوصفه "إحسانا" أي فعل الحسن والأحسن، سواء في العلاقة مع الخالق أو مع النفس أو مع الناس أو مع الحيوان، ذلك أن "جلب المصلحة ودرء المفسدة" فعل يمكن أن يكون على كيفيات عديدة. والكيفية الأحسن هي الإحسان. فالإحسان في منظور ابن عبد السلام ولايعني فقط الخير، كالصدقة على الفقير، بل الإحسان هو فعل كل مباح، أو مندوب إليه، أومامور به على الوجه الأحسن والأفضل"[1] . واضح أن هذا الخطاب هو خطاب الفضيلة، أي خطاب السعي إلى بلوغ السعادة والتقرب من الكمال، لذلك ارتبط العمل الصالح بالإيمان، بل بالإحسان وهو أعلى درجة من الإيمان، إذ يقول الجابري في سياق آخر" واضح أن ربط العدل بالإحسان وصلة الرحم وتجنب الفحشاء والمنكر والبغي يضفي عليه معنى شاملا"[2]

إن ربط العدل بالإحسان يجعل من العدل مسألة أخلاقية بامتياز، لكن مع ذلك نؤكد أن المسألة الأخلاقية، كانت في صميم المشكلة الكلامية عند المعتزلة، وأن الكلام في الذات والصفات والأفعال الإلهية وفي مقدمتها العدل الإلهي هو كلام في تحمل الإنسان كذات فاعلة متصفة بالحرية لتبعة أفعاله، أي تحمل نتائج الظلم الذي يقع من الإنسان على الإنسان في الدنيا والآخرة، ومع ذلك فالعمل الصالح له مجال واسع، والإحسان ليس مقصورا على صفات إيمانية معينة، بل هو القدرة على إدراك الطريق المؤدية إلى المصلحة وتجنب المفسدة، يقول ابن تيمية: "الواجب في كل ولاية، والأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة قدم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلهما ضررا فيها، فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع، وإن كان فيه فجور، على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أمينا كما سئل الإمام أحمد، عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر، والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزى؟ فقال: أما

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص605.
[2] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997، ص242.

الفاجر القوي فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف، فصلاحه لنفسه، وضعفه على المسلمين، يغزى مع الرجل الفاجر"[1] .

إن البحث في العدل والتوحيد من منظور حرية الإنسان في الاختيار يقتضي حتما ميلاد نتائج عملية، تتمثل في إصلاح نظام العمل من خلال إصلاح نظام الفكر، وهو ما يترتب عنه وضع الذات الإنسانية في الوضع الصحيح، وهذا ما حاول أهل الاعتزال تحصيله في الفكر الإسلامي.

[1] ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، سلسلة العلوم الإنسانية، إشراف علي الكنز، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 1994، ص57.

المبحث الرابع : العدالة والذات في عصر التنوير– روسو .

أ – الذاتية المتعالية من حس السعادة إلى إرادة العدالة :

يعتبر القرن الثامن عشر بحق صورة نموذجية لعصر التنوير– إذا أمكن الحديث عن نموذج للتنوير –سواء على مستوى الأفكار المطروحة للنقاش أو على مستوى الأحداث التي أثمرها الحراك الفكري، الفلسفي والسياسي، فهذا القرن وصلت فيه الأفكار المتزاحمة، إلى مرحلة متقدمة من العمق والتنظير القوي للعواطف الإنسانية والأفكار العقلانية، فهو عصر التأسيس الحقيقي للذاتية الإنسانية، التي دشن فيها ديكارت DECARTE (1596–1650) القول، لكن ما ميز عصر التنوير هو تلك الإرادة القوية في تأسيس الذاتية الإنسانية على أسس ومبادئ تنتقل بها من مرحلة القول الميتافيزيقي إلى مرحلة القول الأخلاقي، وهذا ما سمح بطرح سؤال "العيش المشترك" أو بالأحرى سؤال كيف يمكننا رسم خطة لحياتنا وتكون هذه الخطة عادلة ومنصفة؟.

ينطلق روسو من افتراضه لوضع طبيعي أصيل للبشر، هذا الوضع يتميز بالنقاء والصفاء العاطفي، بحيث تسود عاطفة حب الحياة إلى جانب عاطفة الشفقة والرأفة، وهو ما يدل على وجود ميل طبيعي إلى ما هو خير، فشعورنا الأولي يقودنا إلى نقطة البداية أو الأصل، ونتساءل هنا عن وضع البشر في حالة الطبيعة، كيف كان وضع الأفراد في حالتهم الطبيعية في تصور روسو؟ كما نتساءل عن انتقالهم من الوضع الطبيعي إلى وضع جديد يبدوا للوهلة الأولى أنه غريب عنهم تماما في نظر روسو؟.

يقول روسو "فكرت مليا في أعمال النفس الإنسانية وأكثرها بساطة، فإني ألمح فيها مبدأين سابقين للعقل، أحدهما وثيق العلاقة برخائها والاحتفاظ ببقائها برغبة حارة، والآخر يملأ نفوسها اشمئزازا طبيعيا لرؤية كائن ذي إحساس يهلك

أو يتألم، ولا سميا إذا كان بشرا مثلنا.. فمن هذين المبدأين، ... تتفرع جميع قواعد القانون الطبيعي التي يضطر العقل بعدئذ إلى إرسائها على أسس أخرى". [1]

يرصد روسو المبادئ الأساسية التي تقوم عليها النفس الإنسانية، فيجدها متجذرة في الحس العاطفي المتضمن للرغبة أو الميل الطبيعي الغريزي للحياة والحفاظ عليها من جهة والشفقة على كل الكائنات التي تتمتع بالإحساس وخاصة الإنسان، وهذين المبدأين هما مبدأين سابقين على العقل أي أنهما متجاوزين له، ومحايثين للطبيعة البشرية في مضمونها الغريزي ولذلك فهما منبثقين عن الذات بشكل مباشر ودون توسط للوعي أو الإرادة أو العقل أو الاتفاق والتعاقد، مما جعل وجودهما يحصل فقط من خلال الإحساس والشعور وهو ما يضفي عليهما مصداقية من حيث ما يمنحانه من شعور بالمتعة المتأتية من الشعور بالتحقق الذاتي للذات، أي الاستقلال الذاتي للذات، ونشير هنا إلى أن مفهوم الذات عند روسو، يتضمن في الوقت نفسه مفهوم الأنا ومفهوم الآخر، ولذلك فاستقلال الذات لا يفهم منه التضاد بين الأنا والآخر وإنما يفهم منه أن الآخر هو الامتداد الطبيعي للأنا باعتبارها التجلي المباشر للذات، واستقلال الذات يوحي إلى التخلص من التبعية وهذا ما يحيل إلى فكرة الإنسان الكامل وهي فكرة تستند حتما إلى ذاتية متعالية، لكن هذا التعالي هو تعالي محايث، لذا يتصور روسو أن الإنسان الطبيعي هو إنسان كامل، كان يعيش في حالة طبيعية مسالمة وخالية من الصراع وهو ما يفترضه مصادرة، فيرفض أن تكون الكبرياء "وحب الذات" من مشاعر الإنسان الطبيعية أو ألا يكون الإنسان بحسب طبيعته، وهو الوحيد والخائف، مسالما بالأساس بسبب كون الحاجات الأنانية القليلة التي يحس بها محققه بسهولة ...

---

[1] جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، تر: بولس غانم، تق: ربيع عبد الكريم الشيخ. الأنيس، سلسلة العلوم الإنسانية، موفم للنشر، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، 1991، ص ص 26، 27.

فالحالة الطبيعية معمورة بكائنات مسالمة، تقنع بعيشها وترك سواها يعيش، مما يجعلها تحس بوجودها المستقل عن سواها من الكائنات الإنسانية"[1] .

بهذا نلمس عند روسو، أن وضع الإنسان الطبيعي هو وضع مثالي بحسب ما هو عليه ذلك الوضع نفسه، ومع ذلك نلمس أيضا نوع من التوتر الداخلي لتلك الذات المتعالية، فالمبدأين الذين يفترضهما- روسو- في حد ذاتهما يشير أولهما إلى التمركز حول الأنا كما يشير ثانيهما إلى الانفتاح على الآخر، مما يجعل مبدأ الاستقلالية مهدد بعنصر التبعية، فنجد أنفسنا أمام ميلين طبيعيين، ميل طبيعي للاستقلالية وميل طبيعي للاجتماع، وكلاهما يمثل نموذجا للكمال، أي لتحصيل السعادة، بل نستطيع القول أن روسو لا يتصور وجود أية قوانين بالمعنى الذي يؤدي إلى التمييز بين ما هو خير وما هو شر، أو ما هو عدل وما هو ظلم، لذا يقول "يبدوا لأول وهلة أن الناس وهم في حالة الطبيعة لم يمكن أن يكونوا صالحين ولا طالحين، ولا كان لديهم فضائل ولا رذائل، إلا إذا استعملنا هاتين الكلمتين بمعنى طبيعي... وفي هذه الحال يجب أن يدعى الأكثر فضيلة من كان أقلهم مقاومة لاندفاعات الطبيعة".[2]

يبدوا أنه في ظل وجود عاطفة الرأفة تلك التي افترضها روسو عاطفة غريزية، ليس هناك من داع إلى طرح سؤال الأخلاق، ناهيك عن مشكلة السياسة، لأنه في وضع يخلوا من الصراع. لا يمكن إيجاد دافع لمسألة الخير والشرّ أو مسألة العدل والظلم، على أن هذه المسائل هي مسائل إنسانية بالمعنى العميق والأصيل لما هو إنساني، في حين أن ما يصفه روسو في حالة الطبيعة هو أعلى من إنسان أو أقل من إنسان لكنه بالتأكيد بعيد عن الإنسان بقليل أو بكثير، أي أنه إنسان مشروط أو بالأحرى محدود بما هو موجود في وضعه الطبيعي، وهو ما يمكننا أن نستخلص منه ذلك التوتر بين الكمال وبين حدود الوضع الطبيعي، وإذا

---

[1] فوكوياما فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: فؤاد شاهين، جميل، قاسم، رضا الشايبي، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي بيروت، 1993، ص241.

[2] جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، مرجع سابق، ص67.

كان الإنسان الطبيعي مسايرا لاندفاعات الطبيعة فمن دون شك أنه سيكون بعيدا عن الكمال بمعناه الحقيقي، بمعنى إدراك الذات إدراكا واعيا لا إدراكا غريزيا، فروسو تصور إنسان الطبيعة،" كائنا مملوءا بعاطفة الرأفة التي تقوم في الطبيعة مقام القوانين والأخلاق والفضيلة"[1] وهذا يعني أن عاطفتنا المباشرة هي التي تتكفل هنا، بالطمأنينة، لأنها نقطة رئيسية في إدراكنا لوجودنا بذاتها وبنتائجها، يستحيل أن أرتاب فيها في قرارة نفسي، إذ يقول روسو: تسألوني كيف أعلم أن ثمة حركات بديهية مباشرة فأجيبكم قائلا: لأنني أشعر بوجودها[2] .

يؤسس روسو الوضع الطبيعي للإنسان تأسيسا شعوريا ويجعل هذا الشعور مملوء بعاطفة الرأفة التي تجعلنا نحيا حياة السعادة، إذ يؤكد أن "الرأفة مصدر كل القيم الاجتماعية الأخرى، ففي نظره، ما الكرم والحلم والإنسانية سوى تلك الرأفة ... بل إن العطف والصداقة في حقيقة أمرهما، نتاج رأفة ثابتة منصبة على شيء خاص، لأن الرغبة التي تحدونا على أن لا نرى أحد الناس يتعذب، أليس معناه أن نراه سعيدا"[3] .

هذه العاطفة "عاطفة الرأفة" تجعل كل فرد يفكر بطريقة تسمح له أن يكون سعيدا دون أن يتعارض ذلك مع سعادة أي فرد آخر، فهي بمثابة ذاتية متعالية أو محايثة تجعله ينتمي إلى جنسه البشري لا إلى حسه الأناني، وبذلك تتلخص الإنسانية في ذاتيته، كما تقوده ذاتيته إلى الشعور بالإنسانية، فيتصرف مع غيره مثلما يتصرف مع نفسه، وهذا يقوده نحو العدل أو اتخاذ مسافة عادلة بينه وبين الآخرين من جهة وبين الشعور بالإنسانية انطلاقا من عاطفة الرأفة من جهة أخرى، فهو من تلقاء ذاته يحترم الإنسانية ويدافع عنها في ذاته وفي غيره، لا لشيء إلا لأنه يشعر أن سعادته تكمن في ذلك، أو بالأحرى استقلاليته وحريته لا تتحققا إلا عندما يشعر أن الناس جميعا متساوون وأحرار، متساوون في الاستمتاع

---

[1] المرجع نفسه، ص73.
[2] أندريه، كريسون، روسو، حياته، فلسفته، منتخبات، تر، نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1962، ص65.
[3] جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، مرجع سابق، ص71.

بحياتهم وتحريرها من القصور والنقص الذي يحيط بها، لكن مع ذلك فهم مقيدون في كل مكان ومتفاوتون فيما بينهم، فما العمل لإصلاح الوضع ؟ وهل يتم ذلك بالعودة إلى الوراء أم بالتقدم إلى الأمام ؟ وهل حان الوقت لطرح أسئلة الخير والشر والعدالة والظلم ؟ وهل للطبيعة من أجوبة على هذه الأسئلة أم يجب البحث عن بديل لتلك الطبيعة أم أنها تغيرت هي نفسها بتغير الوضع ؟.

ب –الإرادة العامة والعدالة السياسية:

افترض روسو أن الناس أحرار ومتساوون بالطبيعة، لكن هذه الحرية والمساواة لم تكن تطرح مشكلا في وضع كان كل فرد أو شخص يعمل لصالح الإنسانية، بل كان الأشخاص يجهلون بعضهم البعض، إلا أنهم ما إن انحدروا إلى أنانيتهم أي إلى جزء من ذاتيتهم، حدث اختلال في الوضع الذي كانوا عليه، لذا يقول روسو في سياق تعقيبه على ما ذهب إليه هوبز T.Hobbes "كان عليه أن يقول: إن حالة الطبيعة هي الحالة التي يكون فيها العناية ببقائنا أقل ضررا ببقاء الآخرين، فإنها تكون بالنتيجة، أصلح الأحوال للسلام، وأكثرها ملائمة للجنس البشري، لكنه يقول العكس، لأنه أدخل خطأ، في ما يحرص عليه الإنسان المتوحش لحفظ بقائه، الحاجة لإشباع كثير من الأهواء التي هي من صنع المجتمع والتي أوجبت وجود قوانين"[1] .

بهذا يتصور روسو أن حالة الطبيعة هي وضع يخلوا من كل قانون، وكل ما يوجه حياة الأفراد هو عاطفة الرأفة التي تملأ شعورهم، وبما أنها شعورية فإن إدراكها بشكل دقيق أمر متعذر، فهي تعبير عن الميل الطبيعي إلى الحرية، إنها "انفعال الطبيعة الخالص السابق لكل تفكير أو تدبر، لذلك يصعب على أكثر الأخلاق فسادا القضاء عليها"[2] لكن مع ذلك رغم ما في هذه العاطفة من قدرة على الجمع بين الاستقلالية من جهة والميل الاجتماعي من جهة أخرى إلا أنها غير كافية لتحقيق الطمأنينة والاستقرار والحفاظ على الجنس البشري، ناهيك عن

[1] جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، مرجع سابق، ص68

[2] المرجع نفسه، ص، ص70-71.

تحقيق السعادة والعيش الجيد له، اتضح هذا منذ أن شعر الناس أن سعادتهم لم تعد مرتبطة بمجرد شعور عاطفي، وإنما أصبحت مرتبطة بامتلاك الأشياء وطريقة توزيعها، تلك هي الخطوة الأولى على طريق الخروج من الوضع الطبيعي إلى الوضع الاجتماعي، يقول روسو "إذا تتبعنا سير التفاوت بين الناس إلى الأمام في مختلف تطوراته وثوراته وجدنا أولى خطواته كانت يوم قام حق الملكية وأن الخطوة الثانية يوم أنشأت الحاكمية، والثالثة يوم استبدلت السلطة الشرعية بالسلطة الاستبدادية وهي المرحلة الأخيرة، ففي المرحلة الأولى ظهر الأغنياء والفقراء، وفي المرحلة الثانية ظهر الأقوياء والضعفاء، وفي المرحلة الثالثة ظهر السادة والعبيد"[1] .

إن ظهور الملكية يمثل الأساس الحقيقي لاكتشاف الوضع الجديد، وبالتالي ضرورة التكيف مع ما يطرحه من تحديات كانت غائبة تماما عن الوعي في حالة الطبيعة، إذ يقول روسو" ولد الإنسان حرا طليقا، ومع ذلك فهو مثقل بالقيود في كل مكان"... فإذا أصبح في إمكانه أن يخلع هذا النير في الحال، فخلعه، فأفضل شيء ما يفعله، لأنه، باسترداده لحريته، بالحق نفسه الذي انتزعت به تلك الحرية منه، لا يعدوا أن يكون بين أمرين: فإما أن يكون على حق في استردادها، وإما أن غاصبيه ما كانوا على حق في انتزاعها منه، ولكن النظام الاجتماعي حق مقدس يتخذ أساسا لجميع ما سواه من الحقوق، على أنه لا ينبثق من الطبيعة أبدا، فهو إذن قائم على أس من العهود، ولا بد من الإلمام بهذه العهود".[2]

يتضح من هذا، أن استرداد الحرية أصبح مرهون بالعهود التي أقامها الأفراد، ولم يعد مجديا التفكير في العودة إلى الوضع الأصلي، لأن الإرادة حلت محل الطبيعة، والعقل حل محل الغريزة، الآن فقط، يجب وضع قواعد واختيار صيغة ملائمة للعيش المشترك، بعدما توارى الوضع الطبيعي الذي كان محروسا ومؤطرا بعاطفة الرأفة، ومع ذلك فإن تلك العاطفة ستعمل على لعب دور في شكل

[1] المرجع نفسه، ص124.
[2] جون جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، مرجع سابق، ص11.

الميثاق الجديد المنبثق من إرادة الأفراد، هذه الإرادة التي ستكون بعيدة قدر الإمكان عن الأنانية ومتصفة بالموضوعية والإنسانية والحيادية، وبالتالي فهي تنظر إلى الأفراد المتعاقدين على أنهم متساوون حتى تحافظ لهم على حريتهم، لذلك يتساءل روسو قائلا "أمن الممكن المستطاع الإهتداء – في النظام المدني– إلى قاعدة للإدارة شرعية أكيدة، إذ نُظر إلى الناس باعتبار ما هم عليه، وإلى القوانين باعتبار ما يمكن أن تكون؟ ذلك ما أريد البحث فيه، متوخيا طوال هذا البحث، التوفيق بين ما يجيزه القانون وما تفرضه المصلحة، كيلا يقع أبدا من تفرقة بين العدل والمنفعة،[1] بهذا يستهدف روسو من وراء العقد الاجتماعي تحقيق العدل والمنفعة، فكيف يحصل ذلك؟

يرى روسو أن الجنس البشري مر بمراحل متتالية على طريق الخروج من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع "وبينما تتعاقب الأفكار والعواطف ويتروض العقل والقلب، يتابع الجنس البشري سيره نحو التألق فتنتشر العلاقات وتتوثق الروابط، ويعتاد الناس الاجتماع ... ويبدأ كل منهم يرمق الآخرين، ويريد أن يرمقوه، والتقدير العام كانت له قيمته"[2] وهكذا يبدوا أن كل فرد أصبح مجبور على مقارنة نفسه بالأفراد الآخرين، وبالتالي أصبح يقيم وضعه داخل الكيان الاجتماعي، ولهذا كان لابد من إيجاد قانون أو ميثاق يحتكم إليه كل فرد وهو ما يلخصه روسو فيما يلي "الاهتداء إلى شكل شركة تدافع عن الشركاء، وتحمي بجميع مالها من القوة الجماعية، شخص كل مشترك وأمواله، شركة ينضم فيها كل مشترك إلى شركائه ويتحد بهم، ولكنه، مع ذلك، لا يطيع إلا نفسه، ويظل متمتعا بالحرية نفسها التي كانت له، هذه المشكلة الأساسية التي يتولى حلها "العقد الاجتماعي"[3] .

---

[1] المرجع نفسه، ص10.
[2] جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، مرجع سابق، ص94.
[3] جون جاك روسو :العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، مرجع سابق، ص25.

إن صيغة العقد هذه تنص بوضوح عن الغاية منه، فالعقد هو عبارة عن شركة أنشأها الأفراد لحماية كل واحد منهم، مقابل الالتزام بشروطها وقوانينها من جانبهم، على أن يعترف كل فرد منهم أنه لم يعد يفكر في مصلحته الفردية فقط بل عليه واجب الدفاع عن المصلحة العامة أو خير الجميع، فروسو يقول "إذا بحثنا عما يتألف منه بالضبط الخير الأعظم للجميع، الذي يجب أن يكون الغاية لكل تشريع، وجدنا مرده إلى أصلين: (الحرية، والمساواة)، الحرية لأن كل تبعية خاصة هي انتزاع مقدار من القوة من جسم الدولة، والمساواة لأن الحرية لا تستطيع أن تبقى من دونها، ولأن قوة طبيعة الأشياء تهدف إلى القضاء على المساواة، وجب على قوة الإشتراع أن تهدف دائما إلى حفظها"[1] .

يهدف هذا العقد إذا إلى الحفاظ على الحرية والمساواة، وبما أن الأفراد يميلون إلى الحرية بطبيعتهم، فهذه الحرية لا يمكن الحفاظ عليها ما لم يكن هناك تشريع قائم على المساواة بينهم، إن هذا التشريع وحده هو الذي يضمن تحقيق العدل، فما هي طبيعته؟ وما هو مصدره؟.

إنه تشريع مستمد من الروح الموضوعية التي ترمي إلى تأسيس نظام عادل موافق للطبيعة البشرية من حيث هي طبيعة عاقلة تلزمنا أن "نتصرف بمقتضى قانون نضعه نحن لأنفسنا"[2] لهذا يقول روسو" من قال إن إنسانا ما قد يهب نفسه دون مقابل فقد قال مالا يعقل وما لا يمكن تصوره، إن عقدا كهذا هو عقد باطل وغير شرعي لمجرد صدوره من شخص غير رشيد، وقول ذلك على الشعب بأكمله هو افتراض وجود شعب من المجانين، والجنون لا ينشئ حقا ... أليس من الواضح أننا غير ملزمين بشيء لشخص يحق لنا أن نلزمه بكل شيء؟ وهذا الشرط وحده الذي لا مقابل له ولا بديل، أليس من شأنه أن يسبب بطلان العقد؟"[3] .

[1] المرجع نفسه، ص،ص 72-73.
[2] ملحم قربان: الحقوق الإنسانية رهنا بالتبادعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1990، ص56.
[3] جون جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، مصدر سابق، ص18.

إن طبيعة العقد كما صاغه روسو هي طبيعة تعبر عن ذات متعالية لا يمكنها أن تتجسد في أي شخص بعينه، إنها لا تمثل إرادة شخصية لأي فرد، بل تعبر عن إرادة العقل المستقل والمجرد، ولذلك فهي إرادة عامة تفرض نفسها منطقيا على الجميع وتنظر إليهم على اعتبار أنهم أحرار ومتساوون، مما يضفي عليها الحيادية والموضوعية، حتى تكون إرادة حقيقية مرتبطة بالوعي الموضوعي ومنزهة عن كل ميل شخصي أو غرض أناني، ومع ذلك هي تعبير حقيقي عن إرادة الأفراد من حيث هم جسم معنوي شاركوا جميعا في بنائه، فأصبحوا في ظله مواطنون.

وعليه، "فالإرادة العامة التي يجب عليها أن تأخذ بعين الاعتبار وجهة نظر كل فرد مواطن، وجهة النظر هذه التي هي من نتاج العقل وليس العواطف أو المصالح الفردية، تعبر عن الأنفاق أو التراضي، من أجل وجود شرعي، يجب أن تكون متبادلة، مشتركة ونافعة للجميع"[1] لهذا السبب يقول روسو "في حالة الطبيعة، حيث الأشياء كلها مشتركة، أنا لست مدينا بشيء لأحد لم أعده بشيء، ولا أعترف لسواي بملكية شيء إلا إذا كان غير نافع، وليس الأمر هكذا في الحال المدنية التي يحدد فيها القانون جميع الحقوق ... لقد تقدم لي أن قلت : ليس من إرادة عامة تقع على غرض خاص، وعندما أقول أن غرض القوانين هو دائما عام، فإني أعني أن القانون ينظر إلى الرعايا على أنهم أجسام وإلى الأفعال على أنها مجردة، ولا ينظر إلى الإنسان على أنه شخص، ولا إلى الأفعال على أنها خاصة، وهكذا فإن القانون يمكنه أن يقرر بأنه ستكون هناك امتيازات ولكن لا يمكنه أن يمنح بالتسمية أي امتياز لأي كان من الناس"[2] .

واضح أن روسو ومن خلال استقرائنا لوصفه لحالة الطبيعة، يفترض جهل الأفراد جهلا تاما لوضعهم الخاص، وجهلهم بالقوانين والأخلاق، وبالتالي

---

[1] Gauthier, Florance : Triomphe et mort du droit Naturel en révolution, 1789-1795 – 1802 presses universitaire de France, 1ere édition 1992 – p19.

[2] جون جاك روسو : العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، مرجع سابق، ص، ص 53-54.

فهم يعيشون في مرحلة يمكننا أن نسميها مرحلة "ما قبل الوعي"، وظهور "الملكية بمفهومها الواسع، أي امتلاك الذات وكل ما يرتبط بها من أشياء، مادية ومعنوية، أدى إلى ظهور الوعي، وهو ما طرح مشكلة العدالة، انطلاقا من العقد الاجتماعي المنبثق عن إرادة أعلى منه هي الإرادة العامة مصدر التشريع أو القانون والسيادة، من هذا المنظور "نسمي مواطنين كل الأشخاص المشاركين في السيادة، ونسمي رعايا هؤلاء الأفراد أنفسهم باعتبارهم مطيعين لقوانين الدولة، ومفهوم السيادة يعني تنفيذ الإرادة العامة، إرادة الجسم الاجتماعي، الموحد من أجل الخير المشترك"[1] .

إن الإرادة العامة هي إرادة عامة ومجردة، لا تهتم بما هو شخصي وخاص، فهي تستهدف الخير العام، ولذلك فهي تسطر المبادئ العامة، وتسعى أن تكون إرادة منزهة أي إرادة عادلة، وما نشير إليه هنا هو رغبة روسو في المطابقة بين الإرادة والعقل، فهذه الإرادة هي تعبير عن صوت العقل، وهي بعيدة كل البعد عن ما هو انفعالي أو غريزي، إن الحرية والمساواة يجب ربطهما بالعقل، وإن العدالة لن تتحقق ولا يمكن تصورها خارج العقل، وليس هناك من حرية أو إرادة حقيقية تزعم حقها في الإطلاقية ما لم يكن مصدرها الذات العاقلة كذات متعالية، ومن هذه النظرة المجردة للطبيعة "صار المجتمع المدني مبنيا على إرادة تأتي لتقهر الطبيعة الطبيعية وتفرض عليها أحكامها العقلية. والوسيلة التي تحقق ذلك هي وسيلة "العقد" فالمدينة السياسية تفرض على الطبيعة الطبيعية وتقصيها من مجالها"،[2] ومع ذلك يتساءل روسو قائلا "رب سائل: كيف يمكن للأفراد الذين يملكون أبدا حق التصرف في حياتهم أن ينقلوا إلى هيئة السيادة، هذا الحق الذي يملكونه ؟ فيرد – روسو – هذه المسألة ليست بصعبة الحل إلا لأنها سيئة الوضع.

[1] Russ Jacqueline : Dictionnaire de philosophie, les philosophes, 1850 Citations P367.

[2] عياض بن عاشور: حقوق الإنسان، أي حق لأي إنسان ؟ مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 82-83 مركز الإنماء القومي، نوفمبر، ديسمبر، 1990، ص ص 63-64.

إن الغرض الذي يرمي إليه العقد الاجتماعي هو المحافظة على سلامة المتعاقدين، من يريد الغاية يريد أيضا الوسائل، وهذه الوسائل لا تنفصل عن بعض المخاطر، وحتى من بعض الخسائر، ومن يرد المحافظة على حياته بتعريضه حياة الآخرين للخطر، عليه أن يبذلها أيضا في سبيلهم، إذا دعت الحاجة[1] .

ينطلق روس هنا من معطى واقعي، مفاده استحالة العيش بدون تنازل عن جزء من الحرية الفردية، وهذا التنازل معقول وعادل في آن واحد، إذ بدونه يستحيل الحفاظ على سلامة الأفراد، وعليه فلا تناقض بين الحفاظ على الحقوق والخضوع للقوانين، ثم أن العقد الاجتماعي لا يستقيم وجوده إلا إذا انبثق عن الإرادة العامة وهذه الأخيرة لا يمكن تصورها إلا إذا افترضنا أن كل فرد يتصرف مع الآخرين بنفس الكيفية التي يرضى أن يتصرفوا هم بها معه، مما جعل البعض يرى أن روسو كان يهدف إلى "تطبيق المساواة في مجتمع كامل"[2] لكن روسو لا يفصل بين الحرية والمساواة، إذ أنهما يعبران عن جوهر الذات الإنسانية، غير أنه "كان فريدا في جعله مفهوم المساواة ركيزة قوية جبارة في دعم النظام السياسي المفضل، فالمساواة عنده صفة لواقع في حالة الطبيعة، والمساواة هي حارسة العدالة والحرية معا في حالة المدنية، فالقانون عند روسو، لا يمكن أن يشرع إلا للجميع، وبناء على تكليف الجميع، ومن هنا يستحيل على السيد، المشترع، أن يسيء لا بالظن والنية ولا بالفعل، إلى مطلق مواطن من أبنائه فينبغي أن يطمئن المواطن، والحالة هذه، إلى سلامته وإلى تمتعه الميسور بجميع مغانم العيش الاجتماعي"[3] .

يفترض أن القانون المؤسس على المساواة يستحيل أن يظلم، لأن الإرادة العامة التي سنته هي إرادة لا تهدف إلا إلى العدل، فهي لمجرد أنها إرادة عامة فهي إرادة عادلة لأنها إرادة تعلوا على الجميع، وهي معقولة لأنها تستمد شرعيتها

---

[1] جون جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، مرجع سابق، ص50.
[2] ملحم قربان، الحقوق الإنسانية رهنا بالتبادعية، مرجع سابق، ص74.
[3] ملحم قربان، الحقوق الإنسانية، فعل إلتزام المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1989، ص172.

مما يراه العقل، فروسو كان يحلم بتحقيق مجتمع يتصرف أبناؤه بشكل، إذا ما روعيت طبيعتهم المروضة والقوانين المشتركة لتفسح المجال أمام السلوك الحر المسؤول لهذه الطبيعة، تنسجم في إطاره دائما وأبدا العدالة والمنفعة"[1] ومع هذا، فالسياسة في نظره ليست "هي إدارة المجتمع وحفظ السلام الاجتماعي وتحقيق المساواة والعدالة فقط، إن السياسة هي أولا وقبل كل شيء خلق، باعتبار أنها تتصل بالإنسان الذي هو إرادة وعقل وضمير وشعور وليس حاجة وهوى فقط"[2] .

بهذا يُضفي روسو على الإرادة العامة الطابع الأخلاقي والسياسي في آن واحد، فهي إرادة مؤسسة لدين مدني، جوهر هذا الدين تحقيق العدل الأخلاقي والسياسي في آن واحد، دين نابع من الشعور الداخلي للذات ومؤسس على ما يقتضيه العقل، وهو ما يُعبر عنه روسو في كتاب الاعترافات: بقوله "أنا أحس قبل أن أفكر"[3] .

فما أن رأى الإنسان أمثاله جميعا، "يتصرفون مثلما كان هو يتصرف في أحوال وظروف مماثلة، استنتج أن طريقة تفكيرهم وإحساسهم مطابقة لطريقته، وهذه الحقيقة ذات الأهمية إذ رسخت في عقله حفزته إلى أن يتبع عن حدس أوكد وأسرع من الجدل، أفضل القواعد التي يلائمه أن يسير على هديها في سلوكه معهم، لمصلحته وأمنه"[4] لهذا جعل روسو الإرادة، إرادة عامة، دائمة، معصومة من الخطأ، لا تهدف إلا إلى الخير المشترك، أي تحقيق المصلحة العامة، وسيواصل عصر التنوير تثبيت وتقوية هذا الحس بالعدالة مع كانط من خلال الإرادة الخيرة والأمر القطعي.

---

[1] المرجع نفسه، ص188.

[2] سعيد بن سعيد العلوي: نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي الحديث، المستقبل العربي. المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت، ط1، 1992، ص07

[3] - J-J Rousseau : les confessions (livres 1 et avis). Librairie générale française. Paris 1972 et 1998. Pour l'introduction et les notes. P30

[4] جون جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، مصدر سابق، ص89.

المبحث الخامس : كانط: العدالة بين الإرادة الخيرة وأخلاق الواجب.

أ – العدالة و الإرادة الخيرة :

لقد كان هدف كانط الأساس هو "تعميق وتعليل فكرة روسو بأن الحرية هي التصرف وفق ما شرعناه لأنفسنا، وهذا لا يؤدي إلى أخلاق التحكم الصارم بل يؤدي إلى أخلاق التقدير الذاتي والاحترام المتبادل"[1] هذا ما يذهب إليه راولس، وهو موقف يدعم التصور القائم على التوافق بين القانون والإرادة، أو بين الالتزام والحق، لكن ما يثير التساؤل هو: إلى أي مدى كان كانط وفيا لـــ "روسو"؟ وإلى أي مدى ترك كانط مجالا للإرادة في ظل أخلاق الواجب؟

عندما نتساءل عن الصلة الموجودة بين روسو وكانط، لا يعني ذلك أن فلسفة روسو واضحة تماما فيما يخص الإرادة العامة والقانون، وهو ما يجعل مسألة العدالة كثمرة للعقد الاجتماعي بالصيغة الروسوية، محل شكوك ومحل تخوف من حيث النتائج التي تؤدي إليها من ناحية ومن ناحية صلتها بالإنسان كذات فاعلة وفقا لما يفترض لها من الحرية والمساواة، أي كذات لها القدرة على التحديد الذاتي، بغض النظر عن توافقها أو عدم توافقها مع الالتزام الخارجي، ومع هذا فإن جهود روسو انصبت على جعل العقد الاجتماعي قائما على الإرادة، إلا أنها إرادة "عامة" مما يجعلها ملزمة أي تنقلنا من الحرية أو الإرادة إلى الواجب، وتفترض أن الواجب قائم على الإرادة فهو ملزم للجميع بنفس الكيفية، لأن الإرادة العامة معصومة من الخطأ، ولذلك فهي مطلقة ولا تقبل التجزئة أو النسبية وهي تُعبّر عن ما يجب أن يكون أي أنها خيرة وعادلة في ذاتها، المشكلة ذاتها نجدها تشكل فلسفة كانط الأخلاقية، مشكلة الواجب والإرادة الخيرة، ففي نظر كانط والكانطيي "يتجسد المبدأ الأسمى للأخلاقية في فكرة الواجب، إذ يؤكد كانط أن ليس هناك ما يمكن أن ندعوه من دون تحفظ بأنه خير سوى الإرادة الخيرة، وهذا قد يجعل هناك من يرى بأنه لا يعطي السيادة لفكرة الواجب: إذ قد تكون تخضع

[1] John Rawls, justice et démocratie, traduit de l'anglais par c.audar, p de lara, F.piron et A. T chaudrauxsky. Edition du seuil. Paris 1993, p225.

في الواقع لسيادة الإرادة الخيرة. ولكن بالنسبة لـــ "كانط" فإن قولنا عن أحدهم بأنه يملك إرادة خيرة يعني في الواقع التأكيد أنه يسلك بحسب "احترام الواجب" ليس إلا، وليس بما يتماشى مع الواجب، فقط، وذلك بسبب شتى أنواع الحوافز المنتفعة أو من أجل الحصول على بعض النتائج أو التداعيات التي تخدمنا"[1].

يتحفظ كانط على إطلاق صفة الخير على الأفعال، إلا أفعال الإرادة، فالإرادة الخيرة خيرة في ذاتها وهي غير مشروطة بما ينتج عنها، مما يعني أنها متعالية تماما عن التداعيات التي تحصل عنها، فما يجعل "الإرادة الخيرة على هذا النحو، ليس أعمالها ولا ما تحققه من نجاح، ولا قدرتها على أن تصل إلى هذا الهدف المقصود أو ذاك، وإنما في فعل الإرادة ذاته، أعني أنها خيرة في ذاتها، وأنها معتبر من حيث هي يجب أن تقدر ــ دون مقارنة بغيرها ــ تقديرا أعلى وأسمى من كل ما يمكن تحقيقه بها من أجل ميل معين، بل وإذا شئنا من أجل مجموعة الميول كلها".[2]

إن كانط يربط بين الإرادة الخيرة واحترام الواجب، فما تسعى إليه الإرادة هو الخير، بل إن الإرادة في ذاتها خيرة ولذلك لا تخرج عن ما يقتضيه ويتطلبه الواجب، ومع أن فكرة الواجب ليست اكتشافا كانطيا خالصا، إلا أن الواجب الأخلاقي في التصور الكانطي "غير خاضع لأهداف معينة أو لنتائج مبتغاة: إنه ليس شرطيا. إنه يفرض نفسه علينا من دون أي شرط: إنه مطلق،[قاطع] . مع ذلك، فليس المجتمع هو الذي يفرضه أو أية سلطات خارجية. إنه لا يلزمنا إلا بسبب صورته العقلانية. في الواقع، فإننا نحن الذين نضع أنفسنا بملء إرادتنا تحت شريعته. هذا الواجب بالمعنى الأخلاقي يشكل مفارقة: إنه يجمع الإكراه والحرية بطريقة معقدة لا نستطيع أن نقوم بوصفها بسهولة".[3]

---

[1]- مونيك كانتو – سبيربير وروفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص43.

[2]- كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة. ترجمة نازلي اسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي. سلسلة العلوم الإنسانية، إشراف علي الكنز. موفم للنشر، 1991. ص،ص 222-223.

[3]- مونيك كانتو- سبيربير وروفين أدجيات، الفلسفة الأخلاقية. مرجع سابق. ص44.

إن هذا الواجب يتصف بالإطلاقية والقطعية، لا لشيء إلا لأنه صادر عن العقل، أي عن ما هو طبيعي وكوني، فهو ليس في حاجة إلى تبرير أو تسويغ، إنه غير مشروط، لأنه يعبر عن ما هو جوهري فينا باعتبارنا ذاتا مستقلة وواعية، إننا نحقق ذواتنا من خلاله، ولذلك فهو يتميز بالكونية والشمولية ويجمع بين الإكراه والحرية، وهو ما يجعله غير قابل للتجزئة أو النسبية، أي أننا بصدد الجمع بين الإرادة المحضة والواجب الخالص، إذ يقرر كانط قائلا "إنما يتصل بإرادتي كمبدأ فقط، لا كنتيجة أبدا، ولا يحترم ميلي بل يتحكم فيه، بحيث يمنع منعا تاما وضع هذا الميل موضع الاعتبار في قراري، إن ما يتمثل بإرادتي على هذا النحو هو القانون الخالص في ذاته، وهو الذي بإمكانه أن يكون موضع احترامي، وبالتالي يمكن أن يكون أمرا"[1].

ب – العدالة و أخلاق الواجب :

يفصل كانط بين الإرادة والميل، ويتصور أن القانون هو التصرف وفقا للواجب، والإرادة لا يمكنها أن تتحرر إلا إذا استقلت استقلالا تاما عن كل ميل وارتبطت بالواجب الأمري الذي يمثل القانون الخالص في ذاته وهو ما يمكنه من فرض احترامه على كل كائن عاقل، وليس هناك في نظر كانط "إساءة يمكن أن تأتي من الإنسان في حق الأخلاقية، أشد من رغبته في جعلها مستمدة من الأمثلة. ذلك لأن كل مثل يعرض علي في هذا الشأن يجب أن يصدر عليه الحكم قبل ذلك طبقا لمبادئ الأخلاقية، حتى نعرف ما إذا كان مثلا ثمينا بأن يكون بمثابة مثل أصلي. أعني أن يكون نموذجا ولكنه لا يمكن أبدا أن يزودنا في المقام الأول بتصور الأخلاقية"[2]

يرفض كانط أن يتم الاعتراض على الأخلاقية الواجبية بأمثلة عينية مستقاة من التجربة، لأن الواجب الأخلاقي في التصور الكانطي ليس واجبا مستمدا من التجربة حتى نبرره أو نعترض عليه من خلالها، بل هو واجب يستمد قيمته

[1] كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة، مرجع سابق، ص234.
[2] كانط: المرجع نفسه، ص249.

من ذاته، لذلك فإن ما يفترض أن نكتشفه بسهولة، حين نتصرف انطلاقا من "الواجب" ليس خضوعنا لسلطة خارجية ولكن حريتنا، واستقلالنا الذاتي العقلاني، ومقدرتنا على تحرير أنفسنا من بعض التعيينات الامبريقية empiriques (التجريبية)، وهي تعيينات تأتينا بشكل خاص من ميولنا أو من رغباتنا المباشرة".[1]

يعني هذا أن الواجب الكانطي ليس مُعطى مباشرة للطبيعة البشرية بل هو مضاد للميول والرغبات التي تتضمنها هذه الطبيعة، وعليه فالارتقاء إلى مستوى الواجب يقتضي الجرأة والشجاعة على استخدام العقل، ولهذا فارتباط الإرادة الخيرة بالواجب الأخلاقي أو الجمع بين الحرية والإكراه في إطار القانون الخالص، أمر يحوله العقل ولا يمكن أن نفهمه ونستسيغه إلا من منظور عقلي خالص، فقط من خلال هذه الرؤية الإجرائية أو الأدبياتية نستطيع أن ندرك أن كانط كان يسعى إلى بناء الأخلاقية بناءا أمريا من خلال "الذاتية المتعالية" حتى يتمكن من حل المفارقة التي أرقت روسو قبله، ولعل هذا يقرأ، عند روسو وكانط، في التعريف الذي يعطيانه للحرية الإنسانية "ملكة يتعذر سبرها لمعارضة منطق "الميول الطبيعية" الحتمي بالنسبة للحيوان"[2] وعليه فإن كانط كان يريد الوصول إلى ربط الإرادة الإنسانية بالأمر المطلق القطعي للحصول على غاية موضوعية للذات الإنسانية وهي احترام الإنسان باحترام إنسانيته وهذا جوهر مبدأ العدل الكانطي الذي يستمد أساسه من وجود طبيعة عاقلة تعتبر غاية في ذاتها، وعلى ذلك "فالإنسان يتمثل بالضرورة، وجوده الخالص، وذلك ما يكون بهذا المعنى مبدأ ذاتيا للأفعال الإنسانية. ولكن كل كائن آخر عاقل يتمثل بالمثل وجوده، كنتيجة لنفس المبدأ العقلي الذي يصلح أيضا لي"[3]

إن العقلانية والإنسانية عند كانط هما في جوهر فلسفته الأخلاقية التي تنتج عنها فلسفة سياسية تقوم على العقد الاجتماعي، وبالتالي فإن ما يترتب على

---

[1] مونيك كانتو سبيبرير- وروفين أدجيان. مرجع سابق، ص44.
[2] لوك فيري: الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2002، ص200.
[3] كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، مرجع سابق، ص281.

هذا المبدأ العقلي يغدو على النحو الآتي، إفعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك، كما في شخص غيرك، كغاية دائما وفي نفس الوقت، لا كمجرد وسيلة"[1]، وإذا كان العقل هو الركيزة الأساسية أو الطريق الصحيح للإنسانية، فيجب علينا أن لا ننسى أن العقل الكانطي هو عقل نقدي وبالتالي فهو يقوم على الحرية التي تمثل ماهية الإنسان الخالصة، ومن هنا كان "الواجب المحض، هو بالتالي مركز التصور الكانطي الذي يعتبر ثورة حقيقية، لأنه يقطع العلاقة بإرث غائي طويل يعطي الأولوية إلى الخير والسعادة".[2]

إن الواجب المحض، ينفي أن تكون لنا غاية غير الإنسانية، حتى وإن كانت هذه الغاية هي استهداف الخير والسعادة، وهو ما يعني أن الإنسانية لا يمكن اشتراطها بوقائع تجريبية كما أن الغاية يجب أن لا تتحدد بمبدأ آخر غير مبدأ الواجب، هذا المبدأ الذي بمقتضاه تعتبر الإنسانية وكل طبيعة عاقلة بوجه عام غايات في ذاتها (وهذا شرط أسمى يحد حرية الأفعال عند كل إنسان) ليس مستعارا من التجربة، أولا بسبب كليته، لأنه ينبسط على جميع الكائنات العاقلة بوجه عام، فليس ثمة تجربة تكفي لتحديده، وثانيا لأن الإنسانية متمثلة في هذا المبدأ، لا كفاية للناس (غاية ذاتية) أعني موضوعا يجعل منه المرء في الواقع غاية على هواه، ولكن كغاية موضوعية يجب- أيا كانت الغايات التي نتغياها- أن تشكل من حيث كونها قانونا، الشرط الأسمى المقيد لجميع الغايات الذاتية".[3]

هذا الربط بين الواجب والغاية الموضوعية هو ما جعل فلسفة كانط، فلسفة الأمر القطعي، وهذا الأمر القطعي يكشف عن النقص الموجود في الطبع البشري، إذ لو "كان ما في طبع البشر، خير خالص لما احتاج الإنسان إلى واجب يلزمه ولا إلى سيد يحكمه ولا إلى دين يخضعه، فالشر جذري لأنه ينبع من حرية الإنسان بوصفها ماهيته الميتافيزيقة المحضة، وفي مقابل الشر المتجذر فالطبيعة

---

[1] كانط: المرجع نفسه، ص281.
[2] مونيك كانتو- سبيربير، روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص43، 44.
[3] كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، مرجع سابق، ص، ص283 – 284.

البشرية يقوم الخير الأصلي بذرة ميتافيزيقي محايثة للوجود البشري"[1]، وهنا نلحظ مدى اختراق ثنائيات كانط لفلسفته الأخلاقية إلى درجة يصعب فيها الحسم في تحديد الأساس الحقيقي لتلك الفلسفة هل هو الذات أم شيء آخر متعال عنها؟ لهذا قلنا أن هذه الفلسفة تستند إلى "ذاتية متعالية" بهدف إثبات الإنسانية كغاية موضوعية يحددها الواجب المطلق، فدراسة كانط للطبيعة البشرية كشفت له أنها" لا تتضمن استعدادات نحو الشر والمكر بالغير، بل تحتوي أيضا استعدادات نحو الخير والحق بوصفه قدرة على إكراه النوع البشري وحكمه ينتهي أمامها كل شيء إلى الامتثال."[2] لهذا يتعين في نظر هابرماس" توضيح العلاقة بين الحق والأخلاق لا على التحديد الخارجي limitation extérieure كما يفعل كانط والذي يؤدي في النهاية إلى انعكاس التشريع الأخلاقي في التشريع الحقوقي، وانعكاس واجبات الفضيلة في إكراهات القانون، بل على أساس انفصال الحق عن الأخلاق وحتى على أساس تفكك الأخلاق التقليدية الذي يعتبر المقدمة الضرورية للمجتمعات الما بعد حديثة.

يتصور هابرماس أن فلسفة كانط في الأخلاق لا تقوم على التواصل وعلى مبدأ المناقشة، بل هي قائمة على الدمج القسري بين الأخلاق والحق أو بين الخير والعدالة، أي أنها قائمة على الوعي الخالص والتحديد الذاتي، ونحن هنا لا نجد حرجا في القول أن فلسفة كانط قد تحتمل هذا ولكنها قد تحتمل غيره لأنها فلسفة نقدية وهي تنصب بشكل أكبر على الشكل أكثر من اهتمامها بالمضمون، وهذا هو "قانون الاستقلالية في صوره الثلاث: الشخصية والجماعية والعالمية، وتظل الصورية قائمة في كامل الثلاثية تسهم في مجملها في إعطاء أخلاق كانط صبغتها التشريعية الموسومة بمبدأ الاكتفاء الذاتي للأخلاقية"[3] وطبعا لا يمكن لأي

---

[1] أم الزين بنشيخة – المسكيني، كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص، ص 58-59.

[2] عبد الحق منصف، الحق في الحرية ومشروعية السلطة لدى كانط، فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2007. ص72

[3] مصطفى، حنفي، من كانط إلى جون راولز: جدل الأخلاقي والسياسي في نظرية العدالة، فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، سلسلة عندوان ومناظرات رقم 143، 2007، ص33.

شكل من أشكال التواصل أن يتحقق دون الاستناد إلى مبادئ محددة للتواصل والمناقشة، وهو ما أراد كانط أن ينجزه، ورغم ما يبدو من تناقض بين "الاستقلالية" و"الآخرية" إلا أن فلسفة كانط النقدية قادرة على استيعابهما في إطار الذاتية المتعالية، واستنادا إلى فكرة الحرية في بعدها السالب "التي تعني ملكة التصرف باستقلالية تامة عن كل تحديد خارجي"[1] ومع ذلك يرى راولس Rawls أن "نظرية تسيطر عليها سلسلة من الثنائيات كالضروري والعرضي أو الشكل والمضمون، أو العقل والرغبة، أو الشيء كما يظهر (الفينومان phénomène) والشيء في ذاته (noumènes)"[2] إلا أنه يقر أن "مبادئ العدالة التي يعرضها تقوم على تصور كانطي للمساواة"[3] وهذا يؤكد لنا ما ذهب إليه الباحث – محمد جديدي– عندما يقول "ليس من باب الصدفة، أن يكون الفكر الفلسفي الكانطي محل إلهام واعتبار من جديد أو نقد وتهجم، ذلك أن الكانطية التي لم يمر وقت طويل على موت صاحبها، حتى وجدت من يبعث فيها الحياة مجددا، فمثلت سندا لكثير من الفلسفات المعاصرة، سواء عن طريق إثبات تنظيراتها وإسهاماتها الفكرية الرائدة أو من خلال مناهضتها واستلهام الأفكار من روحها النقدية إن قاعدة العمل هي قاعدة " ذاتية للإرادة التي يمكن أن تصاغ [4] كأمر من العمل يستبعد كانط تبريرات الواجب التي تجعل احترام الواجب عملا نافعا أو عملا مرغوبا فيه يسمح لنا بالتوصل إلى السعادة"[5] إن إرادتنا للخير المطلق كغاية يعني أن نريد الإرادة الخيرة، هكذا فإن الوجود الإنساني يكتسب غاية أخلاقية واجبية.[6] وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن الاتجاهات المختلفة التي أخذتها إشكالية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة، وخاصة لدى كل من جون راولز وبول ريكور، فما هي الأسس والمنطلقات التي قامت عليها أطروحة كل منهما في العدالة؟.

---

[1] Jhon Rawls, une conception Kantienne de l'égalité, in John rajchmanet Cornel west (sous la direction), la penseé américaine contemporaines traduction de l'americain par André l'yotard May, puF, 1ere édition 1991, P324.

[2] Ibid. P323.

[3] Ibid. P323.

[4] محمد جديدي، العقلانية الكونية بين هابر ماس و رورتي، كتاب جماعي، فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص117.

[5] مونيك كانتو، سبيربير، روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص24.

[6] المرجع نفسه، ص25.

الفصل الثاني

الذات والعدالة في فلسفة راولز السياسية

بعد أن تطرقنا للعدالة والذات في السياقات التاريخية من اليونان إلى عصر الأنوار مرورا بالسياق الإسلامي من خلال النموذج المعتزلي، سنتطرق الآن إلى إشكالية العدالة والذات في سياق المتن الراولزي Jhon Rawls (1921–2002) الذي يتضمن موقفا تحليليا من المسألة، خاصة وأن نظرية العدالة عند جون راولز، أثارت نقاشات حادة بين تيارات مختلفة في الفلسفة السياسية المعاصرة، فهناك من رأى فيها نزعة أخلاقية كانطية وهناك من رأى فيها نزعة براغماتية تجريبية لا تكلف نفسها عناء التأصيل والتأسيس لما يضمن أحقية مسلماتها الأساسية.

المبحث الأول: الذات والعدالة و فرضية الوضع الأصلي

أ – فرضية الوضع الأصلي و فكرة الإنصاف كتأسيس ذاتي للعدالة

ينطلق راولز J.Rawls من القول بأن "العدالة هي الفضيلة الأساسية بالنسبة للمؤسسات الاجتماعية، مثل الحقيقة بالنسبة للأنساق الفكرية"[1] وهو ما يكشف عن تصوره المنهجي لطرح إشكالية العدالة، فالعدالة بالنسبة له موضوعها هو المؤسسات الاجتماعية مما يدل أنها إشكالية حقيقية يطرحها الوضع الاجتماعي وليست مجرد افتراض عقلي نظري أو موضوع تتطلبه إرادة المعرفة، لذلك فإن أي تصور للعدالة يكون بعيدا عن ظروف حياتنا التي نعرفها هو تصور غير شرعي ومغلوط"[2] وهذا يدفعنا إلى التساؤل عن كيفية تحديد العدالة، فهل العدالة يحددها الوضع الأصلي أم تحددها أفكارنا وتصوراتنا كأشخاص أحرار ومتساوون؟ وهل هي عدالتنا نحن باعتبارنا نريدها ونرغب فيها أم هي عدالة تتجاوزنا ولا تهمنا إلا من حيث النتائج التي تعكسها علينا؟.

يبدوا أن راولز "لا يثير مشكلة الأخلاق وأصلها، بل يفترضها قائمة وفاعلة وقادرة على رعاية وليدتها الشرعية: العدالة كإنصاف، كما لو كان (العقل

[1] Jhon Rawls, théorie de la justice .traduit de l’anglais (Etats-Unis) chatherine audart. Editions du seuil, paris, 1987 et 1997. P29.

[2] Ibid. P496.

العملي) جهازا واقعيا حقا، ويعمل تلقائيا، دون حاجة إلى الاشتغال على مفهمته، يعفي نفسه من عناء البرهان النظري، كل ما هو مطلوب منه هو أن يقيم الانسجام الأخلاقي بين الفرد والجماعة، وبين الجماعة ومثلها الإنسانية"1 فهو إذا يتجه إلى البحث عن إجراءات عملية للوصول إلى صيغة تنظيمية للأفراد في ظل مجتمع منظم بشكل عادل أي مجتمع يكفل للأفراد الحق في العيش الجيد، وهنا يلجأ راولز إلى الانتقال من الحس الأخلاقي الذي ينظر إلى الأفراد على أنهم أحرار ومتساوون مبدئيا إلى الحس السياسي الذي ينظر إلى الأفراد من خلال الضرورات والعوائق التي تتطلبها حياة العيش المشترك، فيطرح فرضية الوضع الأصلي كأساس لبناء نظرية في العدالة، وبالتالي "فالفكرة التي ستوجهنا هي أن مبادئ العدالة التي تصلح للبنية الأساسية ستكون موضوعا للاتفاق الأصلي، وتلك المبادئ هي التي يقبلها أناس أحرار وعقلانيون يفضلون دعم مصالحهم ويوجدون في وضعية أولية من المساواة2

إن هذه الوضعية الأولية هي وضعية افتراضية ويؤكد راولز قائلا "إن هذه الوضعية الأصلية هي وضعية افتراضية محضة"3 ورغم أنها مجرد افتراض إلا أنها ليست فارغة من أي معنى أو وظيفة بل تعتبر الشرط الأساسي لتحميل تصور صحيح وسليم عن العدالة، لهذا يعتبر راولز فكرة الوضع الأصلي "بمثابة" الأساس المصطنع الذي يلخص معنى كل الشروط القبلية، والذي يساعدنا على استخلاص كل النتائج التي تترتب عنها"4 وهكذا يتم الشروع في محاولة تحديد صورة الوضع الأصلي انطلاقا من الحرية المتساوية بين شركاء هذا الوضع الذي سيتم ترسيمه كواقع عقلاني يبرر الصيغة الفضلى الممكنة لنظرية العدالة كإنصاف، وما يثير الانتباه في ما يميز هذا الوضع الأصلي هو ما يشترطه راولز، من جهل تام يتصف به الأشخاص الذين ينخرطون في اختيار مبادئ العدالة، مما

[1] مطاع صفدي، نقد الشر المحض بحثا عن الشخصية المفهومية للعالم، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، ص117.
[2] Jhon Rawls. Théorie de la Justice. P37.
[3] Ibid. p48.
[4]. Ibid. P48.

يعني أن هذه المبادئ هي مبادئ عقلية محضة، أي أنها مبادئ صحيحة في ذاتها ومنه فهي لا تحتاج إلى تبرير، لأنها لا تقبل الاعتراض أو الرفض، لكن الأمر لا يقف عند هذا الحد إذا أدركنا أن هذا الوضع الأصلي يحتاج إلى من يرسي قواعده كما أنه يحتاج إلى من يؤمن به ويثق فيه، وإلا فلماذا يشترط راولز شروطا قد تبدوا صعبة المنال للشركاء، إضافة إلى أن تلك الحالة البدئية أو الوضع الأصلي ما هو إلا افتراض مما يجعله في حاجة إلى أسس متينة تحميه من الدحض والتقويض أو الإلغاء، لهذا يقضي راولز جهدا كبيرا في الشروط التي يتعين أن يستجيب لها الموقع البدئي حتى يمكن أن يكون وضعا منصفا من كل النواحي، "فاختيار مبادئ العدالة يكون منصفا إذا كانت الحالة البدئية منصفة هي الأخرى، فتتحمل بالتالي فرضية الحالة البدئية كل أعباء الاستدلال اللاحق"1 ومع ذلك يقول راولز "لا أدعي أن مبادئ العدالة التي اقترحها، هي حقائق ضرورية أو قابلة للاشتقاق من تلك الحقائق، إذ لا يمكن لمبدأ العدالة أن يشتق من مقدمات أو شروط واضحة بصورة مسبقة ويكون قابلا للانطباق على المبادئ عينها، على العكس فإن تبريره، إنما يتأتى من كون أن العديد من وجهات النظر تتلاقى وتتساند فيما بينها من خلاله وفق رؤية متماسكة"2 .

يفترض راولز أن هذا الوضع الأصلي بإمكانه أن يعكس كل وجهات النظر التي توجد في الواقع الاجتماعي، وهو ما يشير إلى الميل إلى فكرة التعاون بدل فكرة النزاع أو الصراع والهيمنة، وهذه فكرة مستلهمة من فرضية التعاقد الاجتماعي، خاصة وأن نظرية العدالة في نظر راولز تهدف إلى تقديم مفهوم عن العدالة "يعمم ويرفع إلى أعلى مستوى من التجريد، النظرية المعروفة حول العقد الاجتماعي، تلك التي نعثر عليها بين نظريات أخرى، عند لوك، روسو، وكانط، لهذا لا يجب علينا أن نفهم بأن العقد الأصلي ينشأ لننخرط من خلاله في مجتمع

[1] بول ريكور، العادل، الجزء الأول، ترجمة جماعة من المترجمين، المجمع التونسي للعلوم الآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، (د،ت) ص122.

[2] Jhon Rawls. Théorie de la Justice. Op. cit, pp47-48.

معين أو لتأسيس نظام حكم ما، الفكرة التي تقودنا هي أن مبادئ العدالة الملائمة للقاعدة الأساسية للمجتمع هي موضوع الاتفاق الأصلي".1

ما يسعى إليه راولز هو البحث عن مبادئ أساسية تستمد شرعيتها من إلمامها بالوضع الأصلي أي من قدرتها على فرض منطقها على جميع الشركاء العقلانيين، لذلك يرى أن "مبادئ العدالة يجب أن يتم اختيارها من وراء حجاب الجهل حيث لا أحد يعرف مكانته في المجتمع، ولا موقعه الطبقي أو منزلته الاجتماعية، كما أنه لا أحد يعرف ما الذي يخبئه له القدر من إمكانات ومواهب طبيعية كالذكاء أو القوة، بل يمكن القول أن الشركاء يجهلون تصوراتهم الخاصة عن الخير أو ميولهم النفسية الشخصية"2 .

يلغي راولز كل ما يرى فيه نزوعا أنانيا أو ميلا شخصيا محضا، حتى يضع هؤلاء الشركاء في موقع يسمح لهم بالتجرد من خصوصياتهم الفردية أو الجماعية سواء كانت طبيعية أو اجتماعية، أو بعبارة أخرى يجعلهم يفكرون في العدالة كمؤسسة اجتماعية وليست كموضوع لمصلحة فردية، ليتمكنوا من القدرة على تحقيق الاختيار العقلاني السليم "كل ذلك أن ثمة شخصا أخلاقويا يحكم إرادته في الاختيار بين المصالح والقيم، ويحدد أهداف سلوكه، وينتظر من الآخرين مشاركته في صنع النظام العام، فهذا الفرد العاقل، هو الفرد الأخلاقي في الوقت ذاته، إنه لا يجد القيم مزروعة فطريا في طبيعته، ولا يكتشفها في وعيه بفضل فعل معرفي على طريقة كانط. لكنه هو الذي يختارها، ويجعلها مقاصده، ويسعى إلى رعايتها في سلوكه الشخصي، كما يتوقع من الآخرين أن ينهجوا منهجه ذاك، وبذلك يقوم المجتمع المتساوي في فرص الوعي، وممارسة المصالح وفق غايات من القيم المرعية، أو المستهدفة"3 .

---

[1] Ibid. p37

[2] Jhon Rawls. Théorie de la Justice. Op. cit. P38.

[3] مطاع صفدي، نقد الشر المحض، مرجع سابق، ص، ص 119، 120.

إننا هنا نجد راولز يقف في منتصف الطريق بين النزعتين العقلانية المتعالية والتجريبية وربما هذا هو سبب الجمع بين أسطورة ستار الجهل من جهة والاختيار العقلاني من جهة أخرى، فبدل الذاتية المتعالية عند كانط، نجد نوعا من الذاتية المحايثة عند راولز، أي أن الوضع الأصلي يفترض أشخاصا لهم استعدادات معينة تمكنهم من إدراك مختلف الاحتمالات الممكنة ومن ثم يكونون جاهزين لاختيار أفضلها، ليست ممكنة على مستوى الوعي فقط وإنما ممكنة على مستوى البنية الأساسية أو القاعدية للمجتمع، ذلك هو ما يعنيه مفهوم العدالة الإجرائية عندما تتحول إلى إنصاف عام. "غير أن ذلك لا يعني وجود القيم باستقلال عن الشخصي الأخلاقي، فإذا كان هو الذي يختارها، فهو كذلك الذي يبينها ويشرعها، ويغيرها حسب معطيات الممارسة العامة للمجتمع"1 .

خلف الوضع الأصلي هناك فرضية تتعلق بوجود ذات متصفة بالعقل قادرة على الفعل الذي هو فعل الاختيار، ومع أن راولز يهدف إلى تخليص الوضع الأصلي من كل المعطيات المتصلة بالوضع الخاص بكل شخص من الشركاء إلا أنه لا يرغب في اشتراط ذلك بضرورة إيجاد ذات متعالية تمتلك إرادة مطلقة طاعتها واجبة أخلاقيا، لهذا يقول بول ريكور P.Ricoeur قد يتبادر إلى الذهن أن هذه الحالة المفترضة من الجهل تعيد إدخال شيء مثيل للإرادة المتعالية لدى كانط التي هي الأخرى منفصلة عن كل قاعدة حسية ولا تحيل بالتالي إلى أي غايات أو قيم، وباختصار تكون مجردة من كل مضمون تليولوجي. غير أن هذه المماثلة مغلوطة. فالذات حسب راولز لها مصالح في هذا العالم إلا أنها غير مدركة ما عساها أن تكون فعلا هذه المصالح".2

إن اشتراط العدالة كإنصاف بالوضع الأصلي واشتراط هذا الأخير بالنزاهة والحياد والتحرر من قيد المعطيات الشخصية للشركاء لا يعني إلغاء البعد الغائي لحياة الأشخاص بقدر ما يعني تخليصهم من الميل الأناني المترتب عن

[1] مطاع صفدي، المرجع السابق، ص120.
[2] بول ريكور، العادل، ج1. مصدر سابق. ص95

الصراع بين المصالح الفردية والمصلحة الجماعية، وفي محاولة لاتخاذ إجراءات مناسبة تهدف إلى عقلنة حياة هؤلاء الأشخاص وإدراج المصلحة تحت نظام اجتماعي قائم على الاتفاق بين جميع الشركاء، وكأن راولز يريد من هذا النظام أن يضمن مصالح الأشخاص بطريقة عقلانية، ويمكن الحديث في هذا الصدد عن "موقف فلسفي يتوسط بين النزعتين المتعالية من جهة والتجريبية من جهة أخرى وهو مالا يساعد على جعل الوصف الدقيق لما يعنيه راولز بالموقع البدئي أمرا سهلا" 1 .

إن الوضع الأصلي في تصور راولز وضع يحيط بكل جوانب الطبيعة البشرية، فهو وضع تأسيسي يأخذ بعين الاعتبار أساسيات وقوانين هذه الطبيعة، إنه نوع من التوازن الضروري وربما المأمول للطبيعة البشرية، هناك إذا وضع أصلي "ينجينا من ميتافيزيقا المفارقة بفرعيها الميتالوجي اللاهوتي، والعقلاني القبلي، ويُوفر علينا الضياع في اعتباطية التجربة"2 .

هذا الوضع هو أصلي لأنه يُعبر عن الحالة المثلى لما هو طبيعي في الحياة الإنسانية، وما هو طبيعي في نظر راولز بالنسبة للحياة الإنسانية هو العيش الجيد الذي لا يتحقق إلا في ظل نظام حياة يراعي شروط العدالة، لذلك يقول راولز "من المعقول أن الشركاء في ظل الوضع الأصلي متساوون، مما يجعلهم يحوزون على نفس الحقوق فيما يتعلق باختيار المبادئ، بحيث يمكن لكل شخص أن يقدم اقتراحات ويدعمها بحجج، والهدف من هذه الشروط ، بطبيعة الحال، هو تمثيل المساواة بين كائنات بشرية من حيث هي شخصيات أخلاقية، وباعتبارها مخلوقات تملك تصورا عن ما هو خير لها وقادرة على تكوين معنى العدالة"3 .

ما هو مثير للانتباه هنا هو طبيعة هذا الوضع الأصلي، هل هو متصل بالأشخاص الذين يعيشون في ظلم أم مستقل عنهم؟ أي هل هو من إنشائهم أم أنه

[1] المصدر نفسه، ص95.
[2] مطاع صفدي، نقد الشر المحض، مرجع سابق، ص121.
[3] Jhon Rawls. Théorie de la Justice. Op. cit. p,p 45-46.

سابق عليهم؟ هل هو تعبير عن وعيهم وإرادتهم ورغباتهم وميولهم أم أنه مناقض لها وغير آخذ لها بعين الاعتبار؟

ب – أولوية الحق على الخير

يقول راولز "في نظرية العدالة كإنصاف، لا تؤخذ رغبات وميولات الناس مهما كانت، كمعطيات أولا ثم بعد ذلك يتم البحث عن الوسائل الناجعة لإرضائها بل بالعكس من ذلك، فإن هذه الرغبات تكون محددة منذ البداية بمبادئ العدالة التي تمدنا بالحدود اللازمة التي يجب أن تكون محترمة من قبل أنظمة غايتنا: نستطيع أن نعبر عن ذلك بالقول بأنه في نظرية العدالة كإنصاف، مفهوم العدل سابق عن مفهوم الخير"[1] لهذا السبب يشترط راولز ستار الجهل ويطلب من الشركاء في إرساء قواعد الوضع الأصلي أن يتخلوا عن كل ما يتصل برغباتهم وميولاتهم الفردية، والسبب نفسه حرص على التمييز بين أفعال العدالة المتعلقة بالأفراد وأفعال العدالة المتعلقة بالمؤسسات، وهو في هذا يسير إلى حد كبير على خطى فلاسفة العقد الاجتماعي، خاصة روسو وكانط، وفقا لهدفه المعلن والمتمثل في تجريده لفكرة العقد الاجتماعي إلى أقصى حد، ولذلك فعلى الرغم من عدم أخذ ميول الأفراد ورغباتهم بعين الاعتبار عند تسطير الوضع الأصلي الذي يمثل النموذج الأكثر عقلانية وبالتالي الأكثر انسجاما مع نظرية العدالة كإنصاف، إلا أن كل شخص يملك حرمة لا يمكن المساس بها أو اختراقها حتى وإن كان ذلك باسم العيش الجيد للمجتمع ككل"[2] .

يدلل هذا، على تصور يفترض طبيعة بشرية مزودة بالعقل والإرادة والاستقلالية الذاتية للوعي، أي أن الوضع الأصلي مصدره الوعي الذاتي لطبيعتنا وهو التقليد نفسه الذي قامت عليه نظرية العقد الاجتماعي والتي تفترض وجود حالة طبيعية سابقة أو مجاوزة لكل وضع اجتماعي، فالوضع الأصلي هو وضع الإنسان من حيث هو إنسان، فهذا الوضع هو "إجراء افتراضي يقتضي تضييقا

[1] Ibid. p,p 29-30.
[2] Jhon Rawls, Théorie de la justice. p,p 29-30

معرفيا يتجه من الواقع إلى المثال، ويسقط كل المؤثرات الأخلاقية والذاتية، ولا يبقى "للشركاء" إلا قدرتين: "القدرة على التفكير العقلاني، والقدرة على التفكير العاقل أو العادل"1 .

قد يبدوا الأمر متناقضا هنا، لكن الحقيقة غير ذلك لأن القدرة على التفكير العقلاني أو العاقل هي الأساس الذي تقوم عليه كل ذات عاقلة، فالذاتية والعقلانية ليسا دائما على طرفي نقيض، لذا يرى راولز "أن مبادئ العدالة مماثلة للأوامر القطعية بالمعنى الكانطي"2 وهو ما يعبر عن معقولية وعدالة تلك المبادئ رغم أنها ليست إلا نتيجة اختيار وثمرة مداولة بين الشركاء، وفي هذا الصدد يمكن الاستناد إلى جواب أرسطو عن المسائل المتعلقة بالعدالة، حسب روالز ليس بقوله "أنه يجب تكريس خيرنا الخاص لأجل إلزامات العدالة، بل بتأكيده على فكرة أنه لا يمكننا بلوغ خيرنا الخاص إذا نحن استبعدنا تلك الإلزامات"3 .

إن أسبقية أو أولوية العدل على الخير، لا تعني إلغاء الذات، بقدر ما تعني وضعها في الوضع الأفضل الذي يمكنها من الوصول إلى غايتها، طبعا قد يعترض على هذا النوع من التحليل من ينطلق من تصور راولز – للوضع الأصلي الذي ينفي عن الشركاء كل ما يرتبط بأوضاعهم الشخصية لتحقيق الحياد والموضوعية، لكن ينبغي أن لا ننسى أن هؤلاء الشركاء ليسوا سوى أشخاصا نموذجيين، يستلهمون هذا النموذج من تمثلهم لذات نموذجية بعيدة عن الأنانية، فالوضع الأصلي عند راولز له هدف أساسي هو "أن يضع الإنسان نفسه في مكان "الآخر" أي يتنازل عن وجهة نظره الخاصة، ووضعه الشخصي، ليجرب وضع قواعد كلية ومبادئ للعدالة بعيدا عن مصالحه الأنانية، وعندئذ يتحول من كونه "أنا اجتماعي إلى مواطن سياسي عالمي.4

[1] بليمان عبد القادر، حوار حول العدل السياسي بين هابرماس وراولز، مجلة أوراق فلسفية، العدد 21، 2009، ص298.
[2] Jhon Rawls, Théorie de la justice. Op. Cit. P289.
[3] Jhon rawls, leçons sur l'histoire de la philosophie morale, traduit de l'anglais par Marc saint upéry et Bertrand guillarme, éditions de la découverte, paris 2002. Pp 14-15.
[4] جمال مفرج، نظرية العدالة عند راولس، ضمن كتاب العدالة والإنسان، أسئلة الواقع ورهانات المستقبل، تحت إشراف عبد القادر بوعرفة وبوزيد بومدين، منشورات مخبر الأبعاد القيمية في الجزائر ط1، 2008، ص131.

يرغب راولز في تجاوز النزعة النفعية التي تمجد الفردية الأنانية: ويقترح بديلا عنها هو أقرب إلى الفردية العقلانية التي تعطي اهتماما لجميع الشركاء دون التضحية ببعضهم لحساب البعض الآخر مثلما يجري وفقا لمنطق حساب المنافع الذي لا يطرح مشكلة العدالة وبالتالي لا يتطرق إلى مشكلة الإنسان كذات فاعلة وواعية، وعليه فالعدالة في نظر راولز "ستظهر على شكل شعور فريد ينبع من قدرة الإنسان وطبيعته. وبرأيه فإن كل الناس في العالم يتمتعون بهذا الإحساس الذي لا نستطيع خرقه أو إلغاءه، لذلك فهو يبحث عن تبرير الحقوق الأصلية التي لا تقبل التنازل الكائن الإنساني كذات صرفة أو بمعنى آخر كشخص"1 هذا ونظرا إلى أن راولز كان يدرك "أن العائق الذي يقف أمام الاختيار الصحيح لمبادئ العدالة هو الانطلاق من الوضعيات الاجتماعية المختلفة، وهي وضعيات لا مبررة وتقوم على الحظوظ، وبالتالي على اللامساواة فقد سعى إلى البحث عن مبادئ للعدالة تسبق الوضعيات الشخصية، ولكي يكون ذلك ممكنا وضع راولس المشاركين في العقد في وضع بدئي هو الذي سماه "الحالة البدئية"2.

في تحليله لهذا الوضع الأصلي يقول راولز "يمكننا أن نعتبر الموقع البدئي بمثابة التأويل الإجرائي للتصور الكانطي للاستقلالية، وللأمر المطلق القطعي في إطار نظرية تجريبية، إن المبادئ التي تحكم مملكة الغايات هي تلك التي تم اختيارها في هذا الموقع، كما أن طبيعة هذه الوضعية تسمح لنا بتفسير لماذا يكون تصرفنا وفق هذه المبادئ معبرا عن طبيعتنا باعتبارنا أشخاصا عقلانيين، أحرارا ومتساوين فيما بينهم، هذه المفاهيم ليست ترانسندالية محضة، ولا هي مجردة من العقلانية فيما بخص التصرفات الإنسانية".3

يعمل راولز على تبديد الشكوك التي تحيط بالوضع الأصلي وتصوره للشركاء أنهم عقلانيون، أحرار ومتساوون، بإمكانهم اختيار مبادئ عقلانية تحافظ

[1] نجود بليمان، الليبرالية الحديثة، تجديد نظرية العدل عند جون راولز، إتحاد الجمعيات الفلسفية العربية (12)، (د.ط)، 2008.
[2] جمال مفرج، المرجع السابق، ص131.
[3] Jhon Rawls, théorie de la Justice, op.cit. P293.

على الحرية والمساواة، وقد يكون سبب تلك الشكوك مرتبط بطبيعة ذلك الوضع التي يغلب عليها الطابع الافتراضي، وراولز لا ينفي ذلك إذ يقول "في نظرية العدالة كإنصاف الوضعية الأصلية للمساواة، تطابق حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي، هذه الوضعية ليست تاريخية واقعية، بل يجب فهمها على أنها وضعية افتراضية محددة بطريقة توجهنا إلى مفهوم معين للعدالة"[1] .

يشير هذا إلى أن تصوره للعدالة هو تصور إجرائي، وكل تصور إجرائي هو تصور إنشائي أي يستند إلى منطلقات أولية يعتبرها مسلمات ضرورية نظرا لما يترتب عنها من نتائج، ويعود هذا التصور الإجرائي للعدالة إلى محاولة تقديم تصور عام لكيفية التفكير في العدالة بدل تحديد أو تقرير مضمونها وهذا ما يتماشى مع إرادة تجريد فكرة العقد الاجتماعي إلى أقصى حد، إلا أن ذلك التصور لا يتم بعيدا عن إدارة الأشخاص وتصوراتهم فراولز يقول "يجب أن نتصور أن هؤلاء الذين انخرطوا في التعاون الاجتماعي، اختاروا معا عن طريق اتفاق اجتماعي، المبادئ التي يجب أن تحدد الحقوق والواجبات الأساسية والتي توزع من خلالها الامتيازات الاجتماعية، على البشر أن يقرروا مسبقا وفقا لأي قواعد سيتحكمون فيما يخص مطالبهم المفترضة وما هو الميثاق التأسيسي الذي يقوم عليه المجتمع، تماما مثل ما يجب على كل شخص أن يقرر عن طريق التأمل العقلي ما هو خيره الخاص"[2] .

في هذا الوضع من الحرية والمساواة، بإمكان جميع الأفراد أن يتشاركوا في تحديد القواعد والمعايير الواجب احترامها والالتزام بها بشكل متساو، وعليهم أن يتصرفوا بشكل عقلاني وفقا لما تقتضيه غاياتهم المنسجمة مع القواعد التي جرى الاتفاق عليها من خلال المداولة، وطبعا كل هذا يجري في ظل حجاب الجهل الذي يحقق الحياد فحسب بل الاستقلالية كذلك لهذا يرى ريكور p.Ricoeur أن محاولة جون راولز تتمثل في "حل الإشكال الذي ظل عالقا منذ كانط: كيف

[1] Ibid. P38
[2] Jhon Rawls, théorie de la Justice, op.cit – P38

نمر من المبدأ الأول للأخلاقية، أي الإستقلالية كما تفهم بالمعنى الاشتقاقي (بمعنى أن الحرية بما هي معقولة تمنح لنفسها القانون كقاعدة لفحص كونية قواعد الفعل الخاصة بها إلى العقد الاجتماعي الذي تتخلى بموجبه مجموعة من الأفراد عن حريتها الخارجية لتسترجعها كأعضاء في الجمهورية ؟ وبمعنى آخر ما هي العلاقة بين الاستقلالية والعقد الإجتماعي؟"1

يحيلنا هذا إلى روسو وتفكيره في كيفية المرور من حالة الطبيعة التي يسودها الجهل التام للأفراد بكل ما يجري في حياتهم وحتى في تصوراتهم إلى حالة العقد الاجتماعي وتأسيس مجتمع يقوم على الإرادة العامة المستخلصة من مستلزمات العقل التي تتطلب الانسجام التام بين كل فرد والمجتمع ككل، هذا الانسجام الذي كان موجودا لكنه غير معلن عنه في حالة الطبيعة، وهو ما يعبر عنه ريكور في تلخيصه للوضع البدئي عند راولز قائلا: "في الوضع البدئي تكون المعادلة بين كل "شخص" و "الجميع" معادلة كاملة"2 هذه المعادلة أو المساواة بين كل شخص والجميع "تسمح باختيار مبادئ العدالة من وراء ستار الجهل، وهذا يضمن أنه لا شخص يفضل أو يكون أقل شأنا في اختيار المبادئ عن طريق الصدفة الطبيعية أو مصادفات الأوضاع الاجتماعية وعلى اعتبار أن الجميع في وضعية متشابهة فلا أحد بإمكانه أن يصيغ مبادئ خاصة بوضعه الشخصي، فمبادئ العدالة هي نتيجة اتفاق أو مداولة منصفة" 3 .

ومع إقرار راولز بالمساواة بين جميع الأشخاص في الموقع البدئي إلا أنه لا يتغاضى عن وجود أشكال من اللامساواة المرتبطة بما هو طبيعي أو اجتماعي، حيث يقول "لا أحد يستحق قدراته الطبيعية المتفوقة، ولا نقطة الانطلاق الدافعة والمساعدة داخل المجتمع، لكن هذا ليس معناه عدم تقرير تلك التميزات أو

---

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص87.
[2] المصدر نفسه، ص98.
[3] Jhon RAWLS, Théorie de la justice. Op, cit, p38.

السعي للقضاء عليها، فعوض ذلك يمكن تنظيم البنية الأساسية للمجتمع بشكل من خلاله يمكن أن توظف العوارض لما فيه مصلحة المحرومين"1 .

يعكس لنا هذا تصور راولز للوضع الأصلي الذي يعتبر وضعا نموذجيا يقاس عليه، فالعدالة هنا لا تتحدد فقط من خلال الذات العاقلة المتصفة بالحرية والمساواة بل تتحدد بالبنية الأساسية للمجتمع، وعند ذلك لا يكون الأشخاص أو بالأحرى "لا يجب أن يكون الشركاء أشخاصا أحرارا وعاقلين فقط وإنما كذلك أشخاصا حريصين على تحقيق مصالحهم الذاتية ومن هنا يتأتى الإكراه الأول الذي يعرض على الحالة الأولية، وهو وجوب أن تتوفر لكل طرف المعرفة الكافية بالخصائص النفسية العامة للبشر فيما يتعلق بالأهواء والدوافع الأساسية"2 يجرنا هذا إلى القول أن الوضع الأصلي هو وضع يتعلق بطبيعة الذات الإنسانية، وعليه فمبادئ العدالة ما هي إلا مبادئ هذه الذات رغم أنها ذات تكاد تكون بدون مركز لأنها محجوبة خلف ستار الجهل إلا أنها قادرة على اختيار مبادئ العدالة وهي نفسها عند الجميع، لهذا يقول راولز "إن مجتمعا يقوم على العدالة كإنصاف، هو مجتمع يقترب قدر الإمكان من نسق من التعاون مؤسس على الإرادة، وهو يتوافق مع المبادئ التي يتفق عليها أشخاص أحرار ومتساوون في ظروف هي ذاتها منصفة، بهذا المعنى فإن هؤلاء الأعضاء هم بمثابة أشخاص مستقلون والإلزامات التي يخضعون لها هي من وضعهم هم أنفسهم"3 .

إننا نجد تمفصلا واضحا عند راولز بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي، وهذا ما جعله يربط الموقع البدئي بالذات من جهة ، على اعتبار أن الأشخاص أحرار ومتساوون وعقلانيون، وبالبنية الأساسية للمجتمع من جهة أخرى، ويعني ذلك أنه من غير الممكن الولوج إلى طرح إشكالية العدالة دون الالتفات إلى المعطى الأخلاقي والسياسي معا حتى وإن تم إجرائيا إعطاء الأولوية لأحدهما

[1] Ibid P132.

[2] بول ريكور، العادل، مصدر سابق، ص، ص 95-96.

[3] John Rawls, Théorie de la justice. Op. Cit pp -39-40.

على الآخر، كتقديم العدل على الخير، لذا يقول ريكور في سياق تعليقه على نظرية العدالة عند راولز "أن تؤكد نظريته في العدالة أسبقية ما هو عدل على ما هو خير، فهذا أمر واضح كل الوضوح وقد سبق أن أعلنه راولز صراحة أما أن تضمن السعادة التقليد التعاقدي هذه الأسبقية، عندما تماثل العادل بإجراء من نوع خاص يعد منصفا، فهذا ما يتعين إثباته"1 .

ج – العدالة و الذات المنصفة :

في سياق حديثه عن الأشخاص كأحرار ومتساوون يرى أنهم مزودون بملكيتين أخلاقيتين "إحداهما تتمثل في القدرة على تصور معنى العدالة: أي الفهم والتنفيذ والتصرف حسب (وليس فقط بالتوافق مع) مبادئ العدالة السياسية التي تختص بالمصطلحات المنصفة للتعاون الاجتماعي.

والملكة الأخلاقية الأخرى تتمثل في القدرة على تصور الخير: أي البحث والمراجعة والحصول على تحقيق تصور الخير بشكل عقلاني".2

يبين لنا هذا كيف أن راولز يجمع بين القدرة على تصور العدالة والقدرة على تصور الخير، مما يعني أنه لا يفصل فصلا كاملا ونهائيا بين الذات والبنية الأساسية للمجتمع فهذه الأخيرة هي تعبير عن تصور معين للعدالة، وهو تصور أنتجته الذات من خلال الأشخاص كشركاء في تنظيم هذا البناء الاجتماعي، وفي هذا الاتجاه يقول راولز" هذه المبادئ هي بحق بمثابة المحدد للقانون الخلقي، وبعبارة أخرى هي المبادئ الصالحة للمؤسسات والأشخاص معا"3 فكلاهما الشخص والبنية الخارجية هي امتداد للبنية الداخلية أي بنية الشخص، ولهذا يقول ريكور "يمكن ملاحظة تحديد مبادئ العدالة، وحتى بلورتها قبل النظر في الظروف التي يقع فيها الاختيار، وبالتالي قبل الخوض في موضوع ستار الجهل، وعلى نحو أكثر عمقا قبل التدليل على أن هذه المبادئ هي معقولة وذلك لا يمنع راولز من أن

---

[1] بول ريكور، العادل، مصدر سابق، ص82.

[2] John Rawls, la justice comme équité une reformulation de théorie de la justice traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Bertrand gullarme. 2ditions la découverte, paris, 2003, 2008, P38.

[3] John Rawls, théorie de la justice op.cit. P292.

يقدم من البداية مبدئي العدالة على أنهما اللذان يقع عليهما الاختيار في الموقع البدئي"1 .

يدل هذا على تجاوز الموقع البدئي لكل موقع ظرفي، فهو وضع له استقلالية عن كل وضع خاص، ومع أنه كذلك إلا أنه محكوم بمبادئ صالحة لكل وضع مهما كانت خصوصيته، من هنا يقول ريكور "يتفق راولز مع أرسطو دون أن يخون أفلاطون"2 مما يفيد رغبته في النزول بالعدالة إلى الأرض دون نسيان وضعها الأصلي، ونشير هنا إلى الدور الذي لعبه ستار الجهل الذي ساهم في "تصور مشهد يكون فيه لإنسانية الإنسان الدور، أي كذات أو كشخص هي التي تكون أساسا لإقامة مبادئ العدل، وبمعنى آخر، إعطاءنا الوسائل لاستخراج المبادئ التي تجعلنا نتوافق لامع لعبة المصالح الخاصة البسيطة والحساب الأناني، ولكن ما يتوافق فينا مع إنسانية الإنسان وحدها"3 .

يتوافق هذا مع تفكير راولز في مبادئ العدالة، قبل الاهتمام بتطبيقات العدالة، أي تغييره لوجهة النظر التي ينبغي أن تطرح من خلالها إشكالية العدالة، وهي وجهة تستند إلى إنشاء تصور حول الذات الإنسانية كشخص ومؤسسة، ومع ذلك يعاب على راولز عدم احترامه للمنهج الذي اختاره، "فالأمر المحزن هو أن راولز، على الرغم من امتلاكه منهجا يمكنه من حل هذه المسائل (العدالة والحقوق والحرية والمساواة) يحرف سيرورته عن طريقها القويم عبر لجوئه المتواصل إلى غرائزه الأخلاقية الخاصة ... غير أن هذا سيوصله بالطبع إلى أن ينحرف في منهجه عن سبيله بشكل نراه يطلب من منهجه أن يوصله إلى نتائج تختلف عن تلك التي توصل إليها النزعة النفعية، وذلك لان واحدة من أهم غرائزه هي تلك

---

1 بول ريكور، العادل، مصدر سابق، ص107.

2 المصدر، نفسه، ص، ص99-100

3 بليمان نجود، الليبرالية الحديثة والبحث في تجديد نظرية العدل عند جون راولز، مرجع سابق، ص78.

التي تقول له إن النزعة النفعية مخطئة ولكن إذا سار راولز مع منهجه بطريقة مستقيمة من المؤكد أن هذا المنهج سوف يوصله إلى استنتاجات نفعية"1

إن الوضع الأصلي الذي افترضه راولز وانطلق منه، كثيرا ما فهم على أنه وضع مثالي تغلب عليه الذاتية والتصور الإجرائي الذي يجعل سيرورة الفهم والتحليل خاضعة لافتراضات ذاتية مسبقة هي بمثابة المصادرة التي تتستر وراء حجاب الجهل الذي لا معنى للوضع الأصلي من دونه، وهو ما يراد به القول أن راولز اهتم بالغاية ولم يهتم بالوضع الفعلي، لذلك فالوضع الأصلي هو وضع الشركاء الافتراضي، أي وضع الذات المثالي، لكن راولز بتصوره للوضع الأصلي لم يتصور الذات تصورا تراسندنتاليا trancendental إذ يقول ريتشارد رورتي "Richard Rorty" قلت مرارا وتكرار أن راولز قد اكتفى بمفهوم عن الذات البشرية كشبكة من الاعتقادات والرغبات المشروطة تاريخيا وهي شبكة بلا مركز وعلى الرغم من ذلك فإنني لم أقترح بأنه يحتاج إلى مثل هذه النظرية"2 .

إن راولز أعلن بشكل مباشر عن موضوع العدالة الأساسي وأكد أن البنية الأساسية للمجتمع هي التي تنصب عليها مبادئ العدالة، إلا أنه ركز على وضع الإنسان في هذه البنية، مما يجعل ولو بشكل غير مباشر موضوع العدالة هو الإنسان والخيرات الأولية التي له الحق فيها وهي "كل ما يفترض أن كل إنسان عاقل يحتاج إليها أو يرغب فيها، كالمداخيل والثروات والحقوق والحريات الأساسية، كحرية الحركة والاستقرار والحصول على السلطة والترشح للمناصب والمسؤوليات، وكذلك الحُظوظ الاجتماعية التي تضمن احترام الذات"3 ويؤكد راولز على أهمية احترام الذات أو تقدير الذات ويرى أن هذا الخير هو الأكثر أهمية نظرا لما له من دور في حياة كل فرد "فهو يجعل كل فرد يعتقد في قيمته

---

[1] ر.م. زهير، أخلاق السياسية، ترجمة إبراهيم العريس، دار السياق، بيروت، ط1، 1993. ص69.

[2] Richard Rorty, Objectivity, Relativisme and truth. Philosophical papers is cambridge university presse, 1991. P192.

[3] Amartya Sen, Ethique et économie et autres essais. Traduit de Langlais par Sophie marnât, presse universitaires de France 1ere édition, 1993, P219.

الذاتية، والاقتناع العميق في تصوره للخير، كما أنه يرفع التحدي ليرى مشروع حياته قد تحقق، كذلك احترام الذات يزود الفرد بالثقة في قدراته الخاصة لتحقيق ما يهدف إليه رغم إمكانياته المحدودة كما أننا إذا شعرنا أن مشاريعنا ليست لها قيمة فإننا لا نستطيع الاستمرار فيها بمتعة ولا حققنا الرضا بإنجازها، لهذا نرى بوضوح لمذا يعتبر احترام الذات الخير الأول"1.

لهذا السبب افترض راولز أن يكون الوضع الأصلي، وضعا مجردا عن الخصوصيات الفردية والشخصية، بهدف التساوي بين الذوات بشكل تام، حتى يكون تصور كل فرد للعدالة تصورا عقلانيا محايدا، غير منحاز إلى وضعه الخاص، وإنما صادر عن ذاته من حيث هي ذات إنسانية قادرة على تصور العدالة تصورا منبثقا عن الطبيعة العاقلة للبشر وربما يتصور أن نظريته في العدالة تتميز عن المذاهب الأخلاقية الأخرى أو التقليدية لهذا السبب بالذات، فهو يقول "فإن الشركاء في الوضع الأصلي يبحثون بأي ثمن عن تفادي الظروف الاجتماعية التي تقلل من احترام الذات في الوقت الذي تعطي نظرية العدالة كإنصاف الأهمية القصوى لتقدير الذات مقارنة بالنظريات الأخرى، فهذا سبب قوي لتبنيها"2 .

هذا الاهتمام بالذات حتى وإن كانت لا مركزية كما لاحظ رورتي، أثار تحفظا لدى الكثير من الفلاسفة، خاصة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (1928-) الذي "يعتقد أنه تجاوز أنموذج الذات أو الشعور، لأنه يقدر بأنه أنموذج أناني Solipsiste وأنه لم يَعُد له أي تأثير منذ ظهور ما يسمى بالمنعرج الألسني Turn linguist فوفقا لهذا التصور يكون الوضع الأصلي للعدالة مجرد موقف أخلاقي وشعوري غير عقلاني وغير واقعي، فالوضع الأصلي هو وضع ذاتي لأنه متمركز حول افتراضات ذاتية أنانية لأن الشركاء لا يعرفون بعضهم

[1] Jhon Rawls, Théorie de la justice, Op, Cit, Pp479-480.
[2] Ibid, P480.

وهم منقطعون عن الواقع الفعلي يفتقدون إلى القدرة على التواصل الحقيقي الذي يسمح لهم بمناقشة المسائل التي تهمهم، لكن ألان رينو Alain Renaut ولمقارعة هذه المسألة يرى أن هابرماس ارتكب "خطأ استشرافيا بينا من خلال إصراره على تكرار أنه لكي يتسنى لنا إعادة إدراج هذه العلاقة مع الآخر في إطار تأمل الإنسانية ككل، فإنه يتوجب علينا التخلص من أنموذج الذات، وهذا خطأ تاريخي، ذلك أن تاريخ الذاتية يقدم نماذج لفلاسفة قاموا، بطريقة ضمنية، بإدماج مبحث البينذاتية داخل الذاتية وبخاصة كانط وفخته Fichte"[1] .

لهذا يمكن في نظر راولز تحصيل اختيار عقلاني، يعبر عن أهداف جميع الشركاء، حيث يؤدي ذلك الاختيار إلى الاتفاق حول المبادئ الأكثر معقولية والأكثر قابلية للتعميم وبالتالي فالهدف من افتراض وضع أصلي عادل ومنصف، ليس هدفا ميتافيزيقيا خالصا ولا فلسفيا محضا، لأنه وضع إنساني ورغم الاعتماد على مفهوم الشخص العاقل الحر والمتساوي مع الآخرين إلا أن راولز يركز على مفهوم التعاون كقاعدة أساسية للبنية الاجتماعية ويتصور أن هذا الشخص محكوم بتلك البنية، ولذلك يرى راولز أنه "يمكن إعتبار الوضع الأساس عند كانط إجراءا تأويليا للاستقلال الذاتي والواجب اللازم الجازم ضمن إطار نظرية تجريبية، ويمكن اختبار المبادئ المنظمة لمملكة الغايات ضمن هذا الوضع الأساس، لم تعد هذه المبادئ مفارقة لأنها مرتبطة بالسلوك الإنساني، وعليه يشير راولز إلى مسألتين: أن اختيار الشخص باعتباره ذاتا باطنية يفترض فيه أنه اختيار جماعي وأن قوة التساوي الذاتي تعني أن المبادئ تكون مقبولة لزوما لدى الذاوت الأخرى، وبما أنها ذوات حرة لزم أن تتساوى أراؤها في تبني المبادئ العمومية للمجتمع الأخلاقي والتوافق حولها"[2] من الواضح أن راولز يؤسس تصوره للعدالة على حدس عميق في إنشاءه للوضع الأصلي من خلال أسطورة أو أمثولة حجاب

---

[1] الذهبي مشروحي، فلسفة الحق بين كانط و جون راولز مجلة أرواق فلسفية، العدد 21، القاهرة، 2009، ص، ص138، 139.
[2] المرجع نفسه ص368.

الجهل التي تعتبر مصدرا للاستقلالية لذلك يتصور رينو « A.Renaut » أن ستار الجهل إذا ما فهم فهما سليما، فإنه لن يشكل شيئا سوى ما يشبه تمثل رمزي لما تسمح به المناقشة الحجاجية الخاصة بتنشئة كل منا انطلاقا من الفردية المميزة، وصولا إلى كليانية الذات العملية"[1] إلا أن هابرماس الذي يعتبر الوضع الأصلي هو صرح فلسفي يؤسس حدوسا أخلاقية عميقة، يرى أن ذلك لا يعفي راولز من "ضرورة تسويغ السبب الذي بنى على أساسه موقفه الأصلي بهذه الطريقة وليس بغيرها"[2].

المبحث الثاني: العدالة والافتراضات الأخلاقية

يعلن راولز أن نظرية العدالة كإنصاف هي امتداد لنظرية العقد الاجتماعي التي تعتبر موضوعها الأساسي هو البنية الأساسية للمجتمع، وبالتالي فكل تصور للعدالة عليه أن يلتزم بذلك إذا أراد أن يصل إلى بناء نظرية تعطي الأولوية للعدالة، إلا أن راولز ورغم اعتماده التصور الكانطي الذي يقوم على الاستقلالية وعلى قاعدة الأمر القطعي فهو يحذر من وصف نظريته تلك بأنها "كانطية تماما" لأنه انطلق منها ووقف منها موقفا تأويليا لتتلائم مع الإطار النظري لنظرية العدالة كإنصاف" فالعدالة هنا ليست مفهوما مجردا، ولكنها واقع يومي إجرائي، يمارسه المجتمع المدني) ضمن حدود وظروف وأنماط عملية مختلفة، وهي إذا كانت تختلط بأشياء كثيرة خلال الممارسة العمومية من مثل الأهواء والمصالح الفردية والفئوية المتضاربة ويشوبها الكثير من الأزمات التضحوية، إلا أن ثمة أولوية للأخلاقي على النفعي في هذه الأرضية عينها"[3] مما يعني حضور الافتراضات الأخلاقية في بناء نظرية العدالة عند راولز.

أ – الاستقلالية الذاتية والبنية الأساسية للمجتمع:

---

[1] جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة وتقديم، د. عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2006، ص141.
[2] المرجع نفسه، ص160.
[3] مطاع صفدي، نقد الشر المحض، مرجع سابق، ص119.

ارتبطت مقولة الاستقلالية بمقولة الذات، إذ "تكاد مقولة الذات أن تكون هي المقولة الفلسفية الأولى في كل الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وذلك من حيث أهميتها الفلسفية الإستراتيجية أولا، ومن حيث الانقلابات والتحولات التي عرفتها هاته المقولة.

لقد كانت مقولة الذات هي منطلق فكر العصور الحديثة، وشكلت إلى حد كبير الفاصل بين العصور الوسطى والعصور الحديثة، لأنها تجسد اتجاه النهضة الأوروبية إلى الإقرار باستقلالية الإنسان وبوعيه لذاته ثم اتجاهه من ثمة إلى غزو العالم وكشف مجاهله وأسراره في ثقة كاملة بالذات"1.

ارتباط مقولة الذات بمقولة الاستقلالية جعل الصلة بينهما شبه ضرورية، ولهذا فإن مشكلة الاستقلالية تطرح هي الأخرى مسائل جد مركبة عندما يتم التفكير في كيفية الوصول إلى صيغة أكثر عقلانية للعدالة مثلما يريدها راولز، وهو الأمر الذي تصور بول ريكور أن راولز كفل إلى نفسه الإجابة عليه في بحثه عن الصلة بين الاستقلالية والمؤسسة انطلاقا من افتراضه للوضع الأصلي الذي يستند إلى قدر لابأس به من الحياد والموضوعية، ومع ذلك لاحظنا كيف اعترض هابرماس على التسليم بفكرة الوضع الأصلي وطالب بضرورة تبرير هذا الوضع، وهو الأمر الذي يجيب عليه راولز قائلا "إن مسألة التبرير قد تم حلها إذا ما استطعنا إثبات تأويل للوضع الأصلي، الذي يعبر من جهة عن الشروط المعقولة للإعلان العام ويطرح مبادئ للاختيار، والذي يقود في نفس الوقت إلى تصور يمثل أحكامنا الأكثر رسوخا في توازن تفكري"2 .

إن تبرير الوضع الأصلي يكمن في الاختيار العقلاني الذي يراعي الواقع الموضوعي من جهة والمعطى الفكري والأخلاقي من جهة أخرى، وهذا ما يضعنا في صلب إشكالية الاستقلالية والبنية الأساسية للمجتمع باعتبارها موضوعا أساسيا للعدالة، وفي هذا السياق يرى ريكور أن راولز نفسه "ألمح إلى هذه الوساطة التي

[1] محمد سبيلا، في الشرط الفلسفي المعاصر، إفريقيا الشرق، المغرب، د ط،2007، ص15.
[2] Jhon Rawls, théoré de la justice, op.cit, p154.

نبحث عنها بين الضمنية الأخلاقية التي تحكم نظرية العدالة بمجملها والحجة التقنية الخالصة للماكسمين في الفقرة 4، عندما استخدم وللمرة الأولى مفهوم الموقع البدئي، فبعد أن أعلن أنه يتعين تعريف مبادئ العدالة باعتبارها: تلك التي يقبل بها في وضع من المساواة أشخاص عقلاء حريصون على رعاية مصالحهم ودون دراية بمواطن القوة والضعف المتأتية من العوارض الطبيعية والاجتماعية" يضيف راولز التصريح التالي: "يمكن مع ذلك تسويغ وصف للموقع البدئي يكون بطريقة أخرى. وهو أن ننظر إن كانت المبادئ التي يمكن أن نختارها تتفق مع اعتقاداتنا الراسخة الموزونة جيدا حول ما هي العدالة أو إن كانت هذه المبادئ امتداد مقبولا لهذه الاعتقادات"1.

إن راولز رغم تصوره الإجرائي أو الأدبياتي للعدالة، إلا أنه يبقى على مقربة من التصور التليولوجي (الغائي) للعدالة، وهو ما يضفي على العدالة طابع الإنصاف، مما يدل على حضور الطرح الأخلاقي والإنساني للعدالة من حيث هي قيمة إنسانية، وعليه فالإنسان حاضر في الطرح الراولزي للعدالة ومع ذلك نجد التأكيد الصريح والقوي على أن البنية الأساسية للمجتمع هي الموضع الرئيسي للعدالة، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن العلاقة بين الاستقلالية والبنية الأساسية في نظر راولز؟ .

يقول راولز "الموضوع الأول للعدالة هو البنية القاعدية للمجتمع، أو بدقة أكثر الطريقة التي توزع من خلالها المؤسسات الرئيسية في المجتمع، الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد الامتيازات التي تنتج عن التعاون الاجتماعي"2 وهذا يبين مدى تفاؤل راولز في تصوره لمجتمع قائم في أساسه على التعاون، وهو تعاون حتمي يسري بشكل آلي على جميع أفراد ومؤسسات المجتمع، وهو ما نفهمه من تعريفه للمؤسسة، حيث يقول "عندما نقول المؤسسة، وبالتالي البنية الأساسية للمجتمع هي نظام عام من القواعد، معنى ذلك أن كل شخص يكون

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص. ص112-113.
[2] Jhon Rawls, théorie de la justice. Op. Cit. P33.

عضوا في هذه المؤسسة يعرف جيدا بما تلزمه تلك القواعد هو والآخرين، وهو يعلم أن الآخرين يعرفون ذلك، وهم بدورهم يعلمون أنه يعرف ذلك"1

يؤكد هذا أن العلاقة بين كل شخص وبين غيره من الأشخاص تتأثر وتتحدد بالبنية القاعدية للمجتمع، ولذلك فالبنية الأساسية لكل مجتمع تلعب دورا حاسما في تحديد تصور معين عن العدالة، مما دفع راولز إلى جعلها الموضوع الأول للعدالة، إذ يرى أننا "لا نستطيع مناقشة موضوع العدالة الاجتماعية دون أخذ طبيعة البنية الأساسية بعين الاعتبار، لأن النسق الاجتماعي يتحكم في رغبات وطموحات أعضاءه فهو يحدد بشكل كبير نموذج الأشخاص الموجودين ونموذج الأشخاص الذين يرغب في الحصول عليهم في المستقبل، فالنسق الاقتصادي ليس مجرد جهاز لتلبية الأمال والرغبات الموجودة، بل هو وسيلة لتكييفها مع الوقت المقبل بوسائل تؤدي إلى بناء مؤسساتي تكون له انعكاسات أساسية على الطريقة التي ننظر بها إلى أنفسنا ومصالحنا وأهدافنا، كما أن تصحيح البنية الأساسية أمر ضروري لوضع مبادئ تحد من التفاوتات وتراقب الآثار العميقة والمستمرة للسياق الاجتماعي والطبيعي والتاريخي"2.

يولي جون راولز للبنية الأساسية اهتماما بالغا، بحيث يرى أنها القاعدة التي يتم من خلالها إنتاج تصور عام عن العدالة، كما أن آثار هذه البنية تظهر منذ البداية، مما يعني أن الأفراد يكونون منغمسون في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بوضعهم الخاص داخل البنية، وهو ما يترتب عنه عدم استقلاليتهم، ولهذا يقول راولز "لا يجب الخلط بين مبادئ العدالة الصالحة للمؤسسات وتلك الخاصة بالأفراد وأفعالهم التي تتحكم فيها ظروفهم الخاصة3 هذا ما أدى إلى انتقادات عديدة لنظرية راولز في العدالة، حيث يتهمه كيمليكان بعدم القدرة على حل المفارقة التالية: كيف يمكننا أن نمنع أنفسنا من محاربة التفاوتات،

[1] Ibid. P87.
[2] Jhon Rawls, une conception kantienne de l'égalité. Op, Cit pp 312 – 314.
[3] Jhon Rawls, théorie de la justice, Op, cit, P85

اللامساواة باسم حرية كل فرد، في وقت تشكل فيه بعض العوائق مساسا حقيقيا بحرية الفرد واستقلاليته؟1 .

أما مايكل والزر M.Walzer فينتقد الطابع التجريدي لبناء راولز ويرى غياب العلاقة بينه وبين الحقيقة الفعلية لجماعة إنسانية ما"2 كذلك يتعرض راولز للانتقاد من تيار المفكرين "التحرريين liberteriens" فيتهمه روبيرت نوزيك Robert Noziks الأستاذ بجامعة هارفارد Harvard وأحد خصومه الأشداء بأنه يرى "ان ليس لجدارة الشخص وجهوده دخل في تحديد أجره، فبالنسبة لــ نوزيك R.Nozik ? القدح في استقلالية شخص ما وإنكار مسؤوليته الأولى عن أفعاله طريق يقود إلى الشك بالنسبة لنظرية ترغب من جهة أخرى في تعزيز كرامة الإنسان واحترام ذاته"3.

تركز هذه الانتقادات على ما تراه مفارقة لدى راولز فهو من جهة يهدف إلى احترام كرامة الإنسان ومن جهة أخرى يحد من استقلاليته عن البنية الأساسية للمجتمع، مما يشكك في هدفه المعلن والمتمثل في الذهاب بنظرية العقد الاجتماعي إلى أقصى حد من التجريد، وبالتالي الانطلاق من الحرية المتساوية لجميع الأفراد باعتبارهم أعضاء أو أشخاص معنويون في المجتمع، لكن راولز ينطلق من فرضية حجاب الجهل التي تقوم على خلفية الاستقلالية العقلانية كإجراء لتصور أشخاص أحرار ومتساوون لا يعرفون عن أوضاعهم وحتى عن أهدافهم وتصوراتهم الخاصة أية معلومة، وبالتالي فهم في موقع مبدئي يمكنهم من صياغة مبادئ وتصورات صحيحة للعدالة، وهو ما يجعل تلك المبادئ قائمة على إرادتهم كشركاء في الوضع الأصلي، بهذا المعنى يقول راولز "هؤلاء الأعضاء هم أشخاص مستقلون والالتزامات التي يخضعون لها قد تم وضعها من طرفهم"4.

---

[1] جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2006، ص202.

[2] جاك لوكومت، الحرية والمساواة عن كتاب جون راولز: نظرية العدالة، ضمن كتاب فلسفات عصرنا، مرجع سابق، ص212.

[3] المرجع نفسه، ص212.

[4] Jhon Rawls, théorie de la justice. Op. Cit . pp 39-40.

لا يرى راولز تناقضا بين استقلالية كل شخص وبين الالتزام بمبادئ العدالة، لسبب بسيط لكنه يبدوا وجيها، لأنه يتصور أن الوضع الأصلي الذي تنبثق عنه تلك المبادئ، هو وضع يتميز باستقلالية كل شخص، وبالتالي فالالتزام بتلك المبادئ هو تعبير عن الحرية والمساواة وعن ما هو معقول، إذ يقول راولز "حسب تأويلي فإن مفهوم العدالة الذي يحكم البنية الأساسية، لا يجب أن يكون مبنيا على أساس معرفتنا لمختلف العوارض الاجتماعية والطبيعية، كالوضعيات الاجتماعية والرغبات والمصالح الخاصة"[1] هكذا يجرد راولز جميع الشركاء من وضعياتهم الخاصة ومن كل ما هو غير إرادي استنادا إلى عدم التناقض بين الحرية والعقل، انطلاقا من الوضع الأصلي القائم على الإنصاف بسبب تجاوز الرغبات والميول الخاصة والاتجاه نحو ما هو مشترك في ظل مجتمع منظم، فمفهوم الاستقلالية هو مفهوم يرتبط بالحرية من جهة وبالمساواة من جهة أخرى، ولذلك فهو مفهوم يتوخى الموضوعية والمعقولية، يقول راولز "إذا اتبعنا التأويل الكانطي لنظرية العدالة كإنصاف، نستطيع القول أن أشخاصا تصرفوا حسب هذه المبادئ، قد تصرفوا بشكل مستقل، أي تصرفوا حسب مبادئ تم الاعتراف بها في ظروف تعبر بشكل أفضل عن طبيعتهم ككائنات عاقلة، حرة ومتساوية ... يتبع هذا أننا نقبل بهذه المبادئ وفقا لقاعدة ما، حيث لا نقع تحت تأثير التقليد أو السلطة أو وجهة نظر الآخرين، لكن من الضروري وجود هذه التأثيرات لبلوغ فهم كامل، والوصول إلى الدفاع عن تصور معين للحق لأسباب معقولة نستطيع شرحها بأنفسنا بشكل مستقل"[2].

إن مفهوم الاستقلالية يتحدد هنا بالمبادئ التي تم وقوع الاختيار عليها، مهما كانت هذه المبادئ، المهم أنه تم اختيارها بعد التداول الحر من طرف أشخاص أحرار ومتساوون يتسمون بالعقل، فراولز يقول "أن نتصرف بشكل

[1] Ibid . pp 559-560.
[2] Jhon Rawls, La justice comme équité. Op.cit. P324.

مستقل، معناه أننا نتصرف وفقا للمبادئ التي تم الاتفاق عليها باعتبارنا كائنات عاقلة، حرة ومتساوية، ويجب علينا أن نفهم بهذه الكيفية"1.

فمفهوم الاستقلالية هنا مرتبط بالمعقولية والموضوعية، أي بمفهوم الاتفاق أو التراضي، ولذلك يحيل إلى أشخاص يعيشون في مجتمع منظم، وهو ما يعبر عنه راولز عندما يقول "إن وعي الفرد يقع في الخطأ عندما يشترط ما يخترق المبادئ التي يجب أن نتفق عليها جميعا في هذه الوضعية، ولا يجب علينا احترام ما يميله ضمير فرد ما حرفيا، يجب علينا احترامه كشخص، بحيث نحد من حريته في الحركة ... مع أنه لا يمكن الحديث عن اعتداء على استقلاليتنا مادامت هذا المبادئ متبعة بشكل صحيح"2.

نلمس باستمرار عودة راولز إلى الوضع الأصلي وإجراءات الإنصاف والعقلنة التي يعمل من خلالها على إصلاح الخلل الموجود في البنية الأساسية لكي تستجيب لمتطلبات مبادئ العدالة التي تعتبر ذات أسبقية منطقية من أية مبادئ أخرى لأنها أكثر عقلانية فهي تأخذ بعين الاعتبار الحرية والمساواة والاختلاف في سياق من التعاون، كذلك يرى ريكور أنه وفقا لهذا التصور للعلاقة الاجتماعية الأساسية "يصبح مفهوم "البنية الأساسية" مرادفا للتعبير "نسق اجتماعي تعاوني" فبفعل بنيتها وغائيتها تكون المؤسسات المشكلة للبنية الأساسية للمجتمع أطرافا في "مغامرة تعاون من أجل المنفعة المتبادلة" ويمكن أن تعد العدالة الفضيلة الكبرى لهذه البنى لأن رهانها الأساسي هو إقامة علاقات تعاونية بين الأفراد المنتمين إليها."3

يعيدنا هذا إلى الموقع الأصلي وفرضية ستار الجهل أين يتنازل كل فرد عن خصوصياته الشخصية ليقيم جسر تواصل مع بقية الأفراد بغية الوصول إلى بناء علاقات اجتماعية منظمة وعادلة قائمة على التعاون، لهذا يقول ريكور

---

[1] Ibid, p560.

[2] Jhon Rawls, Théorie de la justice. Op, Cit pp 562-563.

[3] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص ص 120-121.

"وباعتبارنا أن النظام الاجتماعي قد حدد على نحو أولي كسياق توزيع للحقوق والواجبات، للمنافع والتكاليف، يمكن أن نقول كيفما شئنا إن البنية الأساسية توزع حصصا أو أن الأفراد المنضوين تحتها يشاركون في عملية التوزيع فلا أثر إذن في نظرية العدالة لذلك الجدل الذي احتل لفترة طويلة من الزمن الصدارة في مجال العلوم الاجتماعية في أوروبا القارية"[1] لكن يمكننا أن نتساءل هنا، إذا كان التعاون قاعدة أساسية للعلاقات الاجتماعية، فلماذا وضع راولز الأشخاص المتعاقدين تحت ستار الجهل؟ ثم أليس التعاون وسيلة لتحقيق الاعتراف الذاتي للأشخاص المتعاقدين في إطار مجتمع منظم؟.

ب –التعاون الاجتماعي والتحقق الذاتي:

يعتقد راولز أن مبادئ العدالة كما بلورها هو "أعلى مرتبة، منطقيا من تلك المبادئ المرتبطة بتصورات منافسة، كالمنفعوية (أو المنفعوي) utilitarisme والحدسوية intuitionisme والكمالوية perfectionisme والاستحقاقوية meritocratique وقد استدل على هذا التفوق من منظور أخلاقي، فهو يحاجج أخلاقيا تفوق مبادئه المتعلقة بالعدالة"[2] وفي أساس تلك المحاججة الأخلاقية، شرط التعاون كمبدأ ضروري لتحقيق العدالة، وهذا هو الدافع الحقيقي لافتراض ستار الجهل الذي يلقاه الشركاء في الوضع الأصلي، بحيث لا يعلم أي شخص الوضع الذي هو عليه أو الوضع الذي سيكون عليه، وبالتالي فإن كل طرف من الأطراف المتشاركة يفكر في مصلحته الخاصة دون أن يكون قادرا على إدراكها بشكل محدد، ولذلك يبقى وضعه الخاص مرتبط بوضع الشركاء الآخرين، الأمر الذي يجعله على استعداد مبدئي للاتفاق معهم في إطار من "التعاون المتبادل، وهنا يفترق راولز عن كانط (1724–1804) الذي "ألح خصوصا على مفهوم الاستقلال الذاتي باعتباره سلوكا إنسانيا لاحترام المبادئ الأخلاقية التي يمليها

[1] المصدر نفسه، ص121.
[2] جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص139.

العقل والإرادة الشخصية، فاحترام قانون الأخلاق هو إذن علامة وجود الحرية الإنسانية بامتياز"1.

من خلال التعاون يمنح راولز للذات بعدها الاجتماعي والأخلاقي معا، وهو ما تمت الإشارة إليه من طرف راولز والدراسات العديدة التي تعرضت لنظرية العدالة كإنصاف تلك الإشارة التي تدل على ابتعاده عن كانط عندما يتعلق الأمر بالعقل العملي والإرادة الخيرة، فالتعاون الاجتماعي ضرورة اجتماعية وضرورة شخصية في آن واحد، وعليه فإن الأساس الحقيقي للبناء الاجتماعي هو التبادل، وهو ما يقتضي الاعتراف المتبادل في ظل الشروط الضرورية للوضع الأصلي وعلى رأس هذه الشروط "شرط حجاب الجهل" الذي يؤدي إلى تقبل كل الأوضاع الممكنة الحصول داخل المجتمع، مما يؤدي إلى الاعتراف بجميع المشاركين في تكوين البنية الأساسية للمجتمع، بما في ذلك أفراد الفئات الدنيا، ولذلك ارتبطت العدالة بالفضيلة في تصور راولز الذي يتبنى مواقف مناهضة للمذهب النفعي، وعلى خلاف النفعية التي تبتعد عن الاهتمام بالشخص لدى تفضيلها مفهوم الرفاه الجمعي، يقترح راولز مذهبا يعاكس المبادئ النفعية التضحوية، ويكون فيه التعاون الاجتماعي في الدرجة الأولى، وهو مذهب تعاقدي مستمد بوجه خاص من هوبز وروسو وكانط، ويشير إلى مواضعة بها يكون الناس قد انتظموا في مجتمع سياسي"2.

إن تعاقد الشركاء في تصور راولز هو تعاقد سياسي الهدف منه تحقيق تصور مشترك عن العدالة كإنصاف، أي العدالة في ظل ظروف وشروط محددة، "فعزل الشركاء عن المعرفة بأي فلسفة أو مذهب ديني، هو تحديد لمفهوم السياسة نفسها التي لا ينبغي أن تنحاز إلى مذهب أو تعارضه، وبعزل السياسي عن

[1] جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا، مرجع سابق، ص429.
[2] بليمان عبد القادر، الفلسفة السياسية بين الحياد والحداثة، حوار حول العدل السياسي بين هابر ماس وجون راولز ضمن مجلة أوراق فلسفية، العدد 21، ص306.

الأخلاقي والميتافيزيقي والمعرفي، يصبح اختيار الشروط والمبادئ المنصفة للتعاون الاجتماعي أمرا سهلا.

فقبول الشخص بالحق المتساوي للجميع في التفكير والعمل لا من وجهة نظر المصالح الخاصة، بل من وجهة نظر الكل، هو ما يعني قبول حق الاختلاف والتعايش العاقل كأساس لتصور المبادئ، و ما يتوافق معها من تنظيم سياسي"[1] يكشف لنا هذا عن رغبة راولز في تجريد نظرية العقد الاجتماعي من كل مضمون إيديولوجي، بهدف الوصول إلى صيغة موضوعية للعدالة تفرض مشروعيتها على الجميع رغم الزخم الكبير من الاختلافات التي توجد في المجتمع، إيديولوجيا وعقائديا واقتصاديا، وبالطبع فإن تلك الصيغة هي صيغة إجرائية خالصة، أي قائمة على افتراضات أولية لابد منها لتحقيق المجتمع العادل، لذلك يقول راولز "سأؤكد بأن الأشخاص الموجودين في الوضعية الأولية يختارون مبدأين مختلفين، الأول يفرض المساواة في توزيع الحقوق والواجبات الأساسية، والثاني يفرض أن لا يكون التفاوت السوسيو اقتصادي Socio-économique مثل التفاوت في الثراء والسلطة عادلا، إلا إذا تم تعويض منافع كل واحد، وخصوصا الأفراد الأقل حظا في المجتمع"[2] ، والذين يرى راولز أن تحديدهم أو تعريفهم يعتبر مسألة تقريبية (نسبية)" باعتباره يتضمن ثلاثة حالات بدون تمييز لأولئك الناس من وجهة نظر إحدى العوارض الثلاثة الآتية: سواء الأشخاص الذين هم أقل امتيازا من غيرهم، بفعل أصلهم العائلي أو الاجتماعي، أو أولئك الذين لم يواتيهم لا الحظ ولا الثروة كي يرقوا إلى مستوى الحياة المرضية الجيدة"[3].

بهذا يتصور راولز أن استهداف الحياة المرضية الجيدة هي الهدف الأسمى الذي يجب تحقيقه، ولا يتحقق ذلك إلا عبر التعاون الذي يهدف إلى حماية

---

[1] بليمان عبد القادر، المرجع السابق، ص306.
[2] John Rawls , théorie de la justice. Op. cit. p 184.
[3] ,John Rawls, une conception Kantienne de l'égalité. Op, cit, p315.

وتطوير كل الذوات المنخرطة في المداولة والمناقشة العمومية المسدية إلى الاتفاق على مبادئ عقلانية للعدالة، أي مبادئ قادرة على تحقيق التوافق الاجتماعي، ومنسجمة مع أهداف كل الشركاء باعتبارهم أطرافا في المجتمع المنظم، وهذا ما يعطي للسياسة أولوية على الفلسفة، وللعقل العمومي أولوية على العقل المتعالي، لهذا رأى راولز أن كانط يهدف بشكل أساسي إلى "تعليل وتعميق فكرة روسو بأن الحرية هي التصرف وفق قانون شرعناه لأنفسنا، وهذا لا يؤدي إلى أخلاق التحكم الصارم بل يؤدي إلى أخلاق التقدير الذاتي والاحترام المتبادل"1 .

يؤكد راولز بقرائته لكانط على هذه الطريقة على أهمية قيمة الاعتراف الذاتي من خلال البحث عن التقدير الذاتي المتمثل في الاشتراك في التشريع القانوني، كما أن هذه القيمة ترتبط بقيمة أخرى هي قيمة الاحترام المتبادل، مما يعني أن الأشخاص أحرار ومتساوون، وكل شخص عليه أن يتصرف وفقا لهذه المبادئ لكي تكون القاعدة الأساسية للمجتمع قائمة على التوازن بين تقدير الذات واحترام الآخر، رغم أن البعض يرى أن الموقف الأصلي لا يحفز الذوات بشكل كاف على الاعتراف بالآخر، حيث يبدوا "من الواضح تماما، أن الأشخاص(أو الذوات) التجريبيين، بما أنهم واقعين تحت ستار الجهل، فإنهم وبصريح العبارة، لم يجرأوا حتى على تصور إمكانية أن يحلوا محل الآخرين. فهم كما يقول هابرماز "غير منهمين بسعادتهم المشتركة"، بل إنهم ينغمسون في تصورات مجردة حول كل الأوضاع الاجتماعية الممكنة، وهي أوضاع لا يشغلونها فعليا، لأنها في الواقع مشغولة من قبل الغير، وأنه لا أحد من هؤلاء الغير يود أن يكون ممثلا لوضعية ممكنة لذاته هو"2.

يمكننا على الأقل إذا سلمنا بمنطلقات راولز حول الوضع الأصلي والمتمثلة في وجود أشخاص عاقلين، أحرار ومتساوون، يتداولون من وراء ستار الجهل أن نجد مجالا لجعل الوضع الأصلي معبرا عن وجهة نظر الآخر، وهذا ما

[1] John Rawls, Justice et démocratie. Op. cit p225.

[2] جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص، ص145-146.

يساير رغبة راولز في الوصول بفكرة العقد الاجتماعي إلى أقصى ما يمكن من التجريد، والهدف من التجريد هنا يتمثل في تحقيق أكبر قدر من الحياد والموضوعية للوصول إلى أكبر قدر من العقلانية، وليس التعالي لذلك يرى أندري بيرتس André bertes" أن الموقف الأصلي منظورا إليه في ضوء هذا التصويب، يلعب دور القاعدة لأية مناقشة معممة، وذلك وفق شروط تجبر المواطنين على أن يضعوا في حسبانهم وجهة نظر الآخر عند بلورتهم لأية مبادرة شمولية"1.

من هذا المنطلق يبدوا أن راولز يضع للتعاون كشرط أساسي يحكم أي مجتمع منظم يسعى أعضاءه إلى تحقيق قدر معقول من الاحترام المتبادل ومن التقدير الذي يجعل الحياة الجيدة هدفا أسمى مرغوب فيه من طرف الجميع، وفي الوقت نفسه لا يمكن الحديث عن التعاون في غياب إتفاق حول المبادئ التي تحكم وتوجه البنية الأساسية للمجتمع، وهو ما يعني أن التعاون يقوم على إرادة الأشخاص ووفقا للكيفية التي يرونها أكثر عقلانية ومعقولية، "فالناس العاقلون يكونون كائنات عاقلة حرة ومتساوية قادرة على التعاون مع الآخرين وفق مفاهيم يمكن قبولها من الجميع وفي نفس السياق لن يكون الناس عاقلون عندما ينطلقون في مشروعات التعاون الاجتماعي، لا يظهرون فيها استعدادا واحتراما للمبادئ أو المعايير التي تحدد المعاني المنصفة للتعاون، فهم ينتهكون القواعد ويستثنون أنفسهم في حين يعمل الآخرون بانسجام معها وبالتالي يكونون مستعدين لخرقها كلما سمحت الظروف لخدمة مصالحهم"2 .

يرتبط مفهوم التعاون بفكرة تصور مجتمع منظم قائم على الإنصاف، ومنه فالمقصود بالتعاون ليس أي شكل من أشكال التعاون، وإنما ذلك التعاون الذي يقوم على احترام مبادئ العدالة كإنصاف، فالتعاون هنا ليس على هامش نظرية

[1] جان مارك فيري،المرجع نفسه، ص147.
[2] نجود بليمان، الليبرالية الحديثة، تجديد نظرية العمل عند جون راولز، مرجع سابق، ص124.

العدالة، بل هو في صميمها، وهو ما يؤدي إلى القول أن نظرية العدالة كإنصاف لا تقوم لها قائمة بدون الإيمان بضرورة التعاون، ويتمظهر هذا التعاون ابتداء من التفكير في اختيار مبادئ العدالة، أي منذ لحظة البحث عن تصور عقلاني ومعقول للعدالة قابل للموافقة العمومية وهذا ما يحققه ستار الجهل، "فالجانب الأساسي إذن للموقف العاقل هو الاستعداد لاقتراح المفاهيم العادلة للتعاون والخضوع لها شرط أن يخضع لها الآخرون أيضا فمفهومي العقلانية والمعقولية متكاملان وكل واحد منهما يشكل عنصرا من الفكرة الأساسية للتعاون الاجتماعي إذ يكملان الصورة الشاملة لنظرية العدالة كإنصاف"[1] .

إن ما يضيفه راولز للذات العاقلة هو هذا البعد الاجتماعي، إذ لا يمكن لهذه الذات أن تحقق بما تسعى إليه من حياة جيدة ومرضية إلا بالتعاون والتكامل مع الآخر متمثلا في الشركاء المنخرطين في الاختيار العقلاني للمبادئ التي تعتبر معيارا حقيقيا للتعرف على طبيعتها، والتي تعتبر ناظما للتقدير الذاتي والاحترام المتبادل، وهو دليل على التعاون الاجتماعي، وهو ما يحد من النزعة الفردية والأنانية دون أن يلغي حرية الأشخاص وإرادتهم الفردية، إضافة إلى أن فكرة التعاون تتضمن فكرة أساسية أخرى وهي فكرة الإرادة، بحيث يستطيع الأفراد اختيار المبادئ وتغييرها وفقا للظروف المتجددة، الأمر الذي يجعل نظرية العدالة نظرية سياسية ذات طابع إجرائي متحرر من القيود المذهبية، وهو ما يجعلها أكثر عقلانية وإنسانية والأهم من ذلك أكثر ابتعادا عن الحتمية والعملية، مما يجعل الأفراد أحرار ومتساوون أمام المبادئ التي تم وقوع الاختيار عليها من طرفهم والتي تعبر عن إرادتهم في العيش في مجتمع منظم تتحقق فيه عدالة كل فرد من خلال تحقق عدالة الجميع، من أجل هذا تم تركيز راولز على أهمية فهم وتحليل البنية الأساسية للمجتمع وجعلها قاعدة لتصور عقلاني ومعقول للعدالة، وهو ما ينم عن محاولة لوضع المجتمع في التاريخ، في هذا السياق يقول إميل برهيية Imile

[1] المرجع نفسه، ص124.

Bréhier إن أشد ما أعلن هيغل F.Higel ( ) نفوره منه في فلسفة التاريخ هو التمييز الذي كان أجراه روسو بين الحالة الطبيعية والحالة الاجتماعية كما لو أنه كان في الإمكان وضع اليد على ماهية مباشرة ومطلقة للإنسان، إليها تتضاف، فيما بعد، الأعراف والأخلاق، فليس من سبيل إلى تعريف الإنسان إلا مشحونا بالتاريخ، وليس من منفذ إلى الإنسانية بالتجريد الذي ينزع عنها مكتسباتها، إنما المنفذ الوحيد إليها، على العكس من ذلك هو قانون الاكتساب الذي جعلها تصير شيئا فشيئا ما صارت إليه"1، لكن ما يبقى يثير الجدل هو فكرة ستار الجهل التي جاء بها راولز ومدى قدرتها على تمكين الأفراد من بناء مجتمع منظم قائم على التعاون الاجتماعي والروح الفردية في آن واحد أي جعلهم قادرين على الدخول في تعاون حقيقي عادل ومنصف؟

في تصوره لبناء مجتمع منظم قائم على التعاون الاجتماعي المنصف يحدد راولز الشروط الأساسية لهذا التعاون، بحيث يرى أن "الفكرة الأساسية والناظمة للتعاون الاجتماعي تتضمن ثلاثة نقاط أساسية على الأقل:

أ –أن التعاون الاجتماعي ليس مجرد نشاط اجتماعي منسق، مثل نشاط ناتج عن التنسيق بين أنظمة تابعة أو مرتبطة بسلطة مركزية مطلقة بل التعاون موجه بواسطة قواعد وإجراءات معترف بها عموميا، بحيث يعتبرها كل هؤلاء الذين قبلوا بالتعاون بمثابة موجه لهم.

ب– أن فكرة التعاون تتضمن فقط المفاهيم أو المصطلحات التي تدل على التعاون كإنصاف: وهي تلك التي يستطيع كل شريك أن يقبلها بشكل عقلاني، ويجب أن يقبلها في بعض الأحيان بشرط أن يقبلها كل الآخرين في الوقت نفسه، المفاهيم المنصفة تخص فكرة التبادل، أي أن كل الذين التزموا بالتعاون يجب عليهم أن يخضعوا لمعيار عمومي معترف به.

---

[1] إيميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء السادس، القرن التاسع عشر 1800 – 1850، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1981- ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ص06.

ج- أن فكرة التعاون تشمل فقط ما هو معقول أو فيه خير كل متشارك، وفكرة الأفضلية العقلانية هذه تحدد ما يسعى إليه هؤلاء الشركاء الذين التزموا بالتعاون من وجهة نظر خيرهم الخاص"[1] .

من خلال هذه الشروط، لا يرى راولز أن التعاون يقود إلى العدالة بشكل تلقائي، وإنما يخضع لإجراءات صارمة، يتفق عليها جميع الشركاء بشكل متبادل، ويعترفون بها بشكل علني، باعتبارهم أشخاص أحرار ومتساوون لهم القدرة على تصور العدالة والخير، فالتعاون يتحدد عن طريق هؤلاء الشركاء الذين يسعون إلى تحقيق خيرهم الخاص في إطار عقلاني، وهنا نتساءل إلى أي مدى نعول على هؤلاء الشركاء في اختيار شكل التعاون الذي يرغبون فيه؟ في إطار تصور يرى أن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية وليس للأفراد، وأن الموضوع الأساسي للعدالة هو البنية الأساسية للمجتمع وليس الأفراد وفي الوقت نفسه على هؤلاء الأفراد أن يعترفوا بإجراءات التعاون ويخضعوا لها حتى تكون معيارا عاما لهم؟.

[1] Jhon Rawls, la justice comme équité. Op.cit. pp 23-24.

المبحث الثالث: العدالة الإجرائية والنزعة الإنشائية .

أ – العقلانية و المعقولية و الحس بالعدالة

ليس من الغريب أن نجد لدى راولز ميلا واضحا للبحث عن إجراءات عقلانية لعدالة يراد لها أن تستهدف البنية الأساسية للمجتمع، ذلك أن هذه البنية لها دور كبير في التأثير على حظوظ الأشخاص في الحياة وفي التأثير على وضعيتهم الاجتماعية والسياسية، وحتى إنصاف جميع الشركاء، لابد من التفكير في صيغة ملائمة تمكنهم من إنشاء مجتمع منظم بشكل يضمن لهم الاتفاق على مبادئ عادلة تتسم بأكبر قدر من اللاانحياز، وهو ما دفع راولز إلى وضع هؤلاء الشركاء في وضع أصلي خلف ستار الجهل، لكن ستار الجهل هذا لا يلغي كل معرفة، بل يلغي فقط المعرفة المرتبطة أو المحصورة في حدود الوضع الشخصي، ليفتح المجال لاكتشاف المعرفة الموضوعية، أي المعرفة المرتبطة بما هو عقلاني ومعقول في الطبيعة البشرية، لذلك يكون الوضع الأصلي بمثابة الأنا الموجهة لجميع إجراءات العدالة كإنصاف، إلا أن ما يميز هذه الأنا هو أنها ليست متعالية بقدر ما هي باطنية ومشترطة بما هو عقلاني ومعقول.

يميز راولز بين ما هو "معقول" Raisonnable وما هو "عقلاني" rationnel ويرى أن "المعقول يشترط العقلاني ويفترضه، لأنه بدون افتراض المعقول للعقلاني لا يمكن أن تكون هناك تصورات حول ما هو "خير" تعمل على تعبئة أعضاء المجموعة، فيصبح التعاون الاجتماعي بدون أي معنى مثلما هو حال الحق Just والعدالة Justice ... كذلك المعقول يشترط العقلاني، لأن مبادئه تحدد بشكل مطلق الغايات الحقيقية التي نستطيع البحث عنها"1 وفي سياق تحليله للاستقلالية يقول راولز "أخيرا، الطريقة التي يؤطر من خلالها ما هو معقول ما هو عقلي في الوضع الأصلي تمثل خاصية لوحدة العقل العملي ويواصل كلامه في

[1] Jhon Rawls, Justice et démocratie. Op. Cit P93.

السياق نفسه قائلا "المعقول والعقلي يشكلان وحدة في إطار مخطط عقلاني تفكري عملي واحد، يعطي أولوية تامة لما هو معقول على ما هو عقلي"1

واضح أن هذا التمييز له أهمية كبيرة في فكر راولز الأخلاقي والسياسي، إذ نجد له صلة مباشرة بتصور المجتمع المنظم وكل ما يتصل به من قيم ومبادئ أساسية كالحرية والمساواة والعقل، والشخص النموذجي الذي "يتميز بما هو معقول وعقلي في الوقت نفسه"2 والذي يكشف من إجرائية هذا التمييز بين المعقول والعقلي، إذ يحيل المعقول إلى الاستقلالية التامة التي لا تحصل إلا في إطار مجتمع منظم بشكل جيد، بينما يحيل العقلي إلى الاستقلالية العقلية للفرد باعتباره شخصا عاقلا، وعلى ما يبدو أن هذه الأخيرة هي استقلالية ناقصة، وهو ما يؤكد أولوية التعاون الاجتماعي كعلاقة أساسية وتأسيسية من جهة ويؤكد أولوية العدل على الخير من جهة أخرى، وهكذا "إذا كان العقلي يلتمس فهما بأساس حسابي يجد مرجعيته في المصلحة الخاصة، وهو ما يجعل منه أمرا جيدا بالنسبة لي، فإن المعقول يحيل إلى العقل العلمي، بما هو ملكة لتحديد ما هو عادل، ومن ثمة متابعته"3.

يعبر هذا عن الصلة بين المعقول والأدبياتي من جهة، وبين العقلي والأخلاقي أو الغائي من جهة أخرى، لكن ذلك لا يترتب عنه الفصل التام بين ما هو معقول وبين ما هو عقلي فالمجتمع المنظم بشكل جيد والذي يظل محافظا على انفتاحه مع ذلك لا ينشأ إلا بهما معا، وهنا تلتقي الذاتية والعقلانية، لذا يحاول راولز "إعادة بناء أنموذج مجتمع منظم تنظيما جيدا انطلاقا من الملكة "المدركة" للأفراد، وليس بالاعتماد فقط على ملكتهم العقلية، فالناس في الواقع لا يتميزون فحسب بملكة عقلية لتحديد مصالحهم التي يمكن تفهمها، لكنهم أيضا مجهزين فطريا بمعنى معين عن العدالة يتناسب مع ملكتهم الإدراكية، وهذه الملكة الإدراكية

1 Ibid. pp 96-97.
2 Jhon Rawls, justice et démocratie. Op. Cit p173.
3 جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص164.

هي بالضبط ما ينبغي عليهم العمل على تجنيدها لجهة إنجاز شروط تعاون اجتماعي ممكن بشكل عام وتثبيته"1.

رغم عمل راولز من أجل تأسيس وضع أصلي يخلوا أو يكاد من كل تحيز إلا أن تمييزه بين ما هو معقول وما هو عقلي يدل أن فكرة الوضع الأصلي لا تستطيع تجاوز الثنائيات الكانطية بشكل نهائي، وهنا نجد أنفسنا "أمام مسرحة الرغبة والتضحية، وصراعهما المتجدد تحت التعارض العقلاني جدا بين التوافق والاختلاف، فالسياق له بعدان خارجي وداخلي. يبتدئ الأول تحديدا فيما يقدمه واقع الارتواء والإشباع للحاجات من وضع الندرة الذي يميز موضوعاتها، مما يثير صدام المصالح بين الناس، ويخلق أجواء النزاع من جراء التنافس بين الأفراد في السيطرة على موارد ومصادر الحاجات المحدودة، أما السياق الداخلي فهو الذي يسمح للمتنافسين ويدفع بهم إلى عقد الاتفاقات بينهم واقتسام موضوعات الحاجات بما يحقق من توازنات في المصالح والقوى التي تساندها"2 ، ومع هذا فإن راولز لا ينبغي أن يفهم من وراء تمييزه بين المعقول والعقلي أنه ينطلق من العقل كماهية وجوهر، ذلك أن "ما يقصده راولز بالعقل وفيما يعطيه له من دلالة تتماشى مع مذهبه الإجرائي، إنما هو العقل العملي وليس العقل بمعنى الجوهر كما يمكن أن يفهمه هابر ماس"3.

يركز راولز على ضرورة الخضوع لشروط وتقييدات تضبط علاقة الشركاء الأساسية في الوضع الأصلي انطلاقا من إيمانهم بعقلانية وأخلاقية كل شخص ومن رغبتهم في الانخراط في مشروع بناء مجتمع منظم بشكل واع ومسؤول، مما يعني أن المشكل برمته "ينحصر في أن كلا منهما: العقلي

[1] المرجع نفسه، ص، ص 164-165.
[2] مطاع صفدي، نقد الشر المحض، مرجع سابق، ص120.
[3] محمد جديدي، العقلانية الكونية بين هابرماس ورورتي، مقال سابق ضمن كتاب فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، ص142.

والمعقول، يود أن يعرف ما إذا كان الآخر سيكون في خدمة العدالة انطلاقا من أن مجتمعا منظما تنظيما جيدا هو وحده الكفيل بتثبيت هذا الترتيب المعقول"1.

كلاهما، المعقول والعقلي يستعملهما راولز في سياق إجرائي ينشد تحقيق العدالة، إلا أنه يضفي أولوية أكثر على المعقولية لأنه يؤمن منذ البداية أن موضوع العدالة هو البنية الأساسية للمجتمع، مما يفرض أسبقية المجتمع على الأفراد، والمعقول على العقلي، وهذا ينسجم مع وجهة راولز في الحفاظ على الخيط الذي بين العقلانية المثالية والعقلانية التجريبية في إطار من الطوباوية الواقعية، ويفسر لنا التباعد بين كانط وراولز "واقتراب الأخير من الفلسفة البراغماتية لديوي حيث يقر بتلاقي نظريتهما في نقطة أساسية ألا وهي تجاوز الثنائيات الميتافيزيقية لمذهب كانط الفلسفي"2 .

إن هذا التمييز الإجرائي بين العقلي والمعقول يريد به راولز نتائج هامة حيث يتصور أن "قبول الشخص الأخلاقي العاقل "بصعوبة الحسم في القضايا المذهبية من الناحية المعرفية يستلزم القبول بنتائج هذه الصعوبة وهي التحلي بالتسامح، وهذا الشرط كاف في رأيه لأن النقاش في هذا المجال موجه نحو القواعد العادلة للدستور والتشريع، وليس نحو الحقيقة والصدق الإبستمي للقضايا المعرفية الفلسفية والأخلاقية"3 .

وتركيز راولز على ما هو معقول يحيل إلى البعد التداولي للعدالة، بحيث يتم الوصول إلى تصور عمومي لمفهوم العدالة من خلال المداولة التي تتم في الوضع الأصلي، وقد يكون الوضع الأصلي هو بحد ذاته وضع المداولة، هنا أيضا تظهر تأثيرات الإجراء على المسار "ففي الموقف الأصلي نجد أن الحالات الممكنة تجريبيا تقيم في النهاية من قبلي ووفق معاييري الحساسة، وبموجب هذا التقييم

[1] جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص165.
[2] الذهبي المشروحي، فلسفة الحق بين كانط وجون راولز، ص163.
[3] مصطفى حنفي، جون راولز والإرث الكانطي، مقال ضمن مجلة أوراق فلسفية، العدد 21 ص310.

الحساس الذي تم في البداية، يمكنني أن أحكم بطريقة عقلية بالمعنى الحسابي، وبطريقة معقولة بعد ذلك، بغية الوصول إلى معنى "العادل"[1].

إن هذا التصور ينبني على التسليم بقدرة الحس على توحيد معايير الحكم والإضفاء إلى معنى موحد للعادل، لكن ما يبقى محل تساؤل هو القدرة على الجمع بين ما هو حسي وبين ما هو عقلي وعقلاني من جهة أخرى، أو كيف يتم المرور من الحسي إلى العقلي ثم إلى المعقول؟.

يرى لوك فيرى أنه "إذا كانت اللحظة الثالثة، لحظة التقييم العقلي والمحاجة الأخلاقية، ومن ثمة تصبح منطقيا اختيارية، فإن اللحظة الأولى، لحظة التقييم المحسوس تصبح ضرورية منطقيا، وهنا تكمن نقطة الضعف في هذا البناء، على الأقل تلك التي نجدها في نظرية العدالة، إذ أن ما تفترض هذه النظرية بأنه غير إشكالي، هو أن التقييم المحسوس يكون هو ذاته بالنسبة للجميع، وإلا سنكون مضطرين لتصور إجراء جديد مغاير تماما"[2] يشير هذا إلى إغفال مسألة المناقشة والمداولة وغلبة النزعة الإجرائية الشكلية وهي نقطة بقيت تثير التساؤل باستمرار إذ يتركز مجهود راولز كما يرى ريكور "في إعادة صياغة العقد الاجتماعي، على العلاقة بين إجرائية المداولة والوضع الأولي من الإنصاف، وتتضمن هذه الصياغة الجديدة ثلاثة مشاكل، الأول هو التالي: ما الذي يضمن توفر الإنصاف في وضع المداولة الذي يمكن أن ينتج عنه اتفاق حول التنظيم العادل للمؤسسات؟ أما الثاني فهو: ما هي المبادئ التي يتم اختيارها في وضع مداولة متخيل؟ في حين أن الثالث هو: ما هي الحجج التي من شأنها أن تحمل الأطراف المشاركة في المداولة على اختيار المبادئ الراولزية بالإجماع بدل، لنقل أي صيغة من صيغ النزعة النفعانية؟"[3] .

[1] فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص150.
[2] فيري، فلسفة التواصل، المرجع السابق، ص151.
[3] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص124.

أعلن راولز بشكل واضح أن نظريته في العدالة لا تهتم بالانتماء إلى أي مذهب من المذاهب، بل هي نظرية تسعى قدر الإمكان إلى توسيع أفق نظرية العقد الاجتماعي إلى أقصى حد ممكن، دون الانشغال بالمضمون الفكري أو الإيديولوجي، لذلك اقترح فكرة الوضع الأصلي مقترنة بفرضية ستار الجهل، الأمر الذي يؤدي إلى اعتبار مبادئ العدالة كما يتصورها راولز متمثلة في مبدأ المساواة أولا، ومبدأ الاختلاف ثانيا مبادئ على درجة من التجريد الذي يسمح لها بتجاوز كل انتماء مذهبي إيديولوجي محدود الأفق يتزمت في تصوره للعدالة بحصرها في الحرية أو المساواة في إطار قالب نظري ضيق الحدود، وهنا يبدوا أن راولز يريد أن يرتقي بالشركاء في الوضع الأصلي إلى مرتبة يتم فيها الجمع بين المذاهب المختلفة، مما يعني أن أول ما يتحلى به هؤلاء الشركاء هو صفة التسامح، وطبعا هذا عنصر هام في نظرية العقد الاجتماعي التي تجمع بين الحرية والمساواة من ناحية وبين التنازل من ناحية أخرى، إلا أن جديد راولز في هذا السياق والذي قادته إليه رغبته في استثمار نظرية العقد الاجتماعي إلى أقصى حد ممكن هو انتباهه أن أصل المشكلة برمتها هو مسألة العدالة ولذلك كان في روحه أقرب إلى روسو الذي انشغل بالمواطنة منه إلى هوبز الذي انشغل بالأمن ولوك الذي أولى اعتبارا خاصا للملكية، ونشير هنا إلى أن راولز يميل بسبب هذا التجريد والتعميم لفكرة العقد الاجتماعي إلى اعتبار مبادئ العدالة تبرر ذاتها بذاتها وهي مبادئ ذاتية وعقلانية في آن واحد، لكن هذا لا يعني أنها سابقة عنا "إذ أن ما يبرز تصورنا للعدالة ليس أن يكون حقيقيا بالنسبة لنظام سابق عنا وإنما أن يكون منسجما ومتوافقا مع فهمنا العميق لأنفسنا ومع الوقائع التي نعترف بها، من خلال تاريخنا والتقاليد المرتبطة بحياتنا العامة، فهذا هو التصور الأكثر معقولية بالنسبة لنا"[1] .

[1] John Rawls, justice et Démocratie. Op. cit. p78.

لذلك يبقى راولز وفيا للتقليد الانجلوساكسوني البراغماتي الذي يركز على الجوانب العملية للعقل ويحذر من الانحراف إلى الميتافيزيقا، وبالتالي فمشروع راولز برمته يجد تبريره في "البحث عن دعامات سياسية لمجتمع ديمقراطي مستقر وعادل يسكنه مواطنون أحرار ومتساوون لكنه منقسم انقساما عميقا بواسطة مذاهب متنافرة بعضها ديني والآخر فلسفي وأخلاقي"[1] وبالإضافة إلى ذلك "فإن راولس لا يهتم، مثل أصحاب العقد الاجتماعي، بالانتقال من حالة طبيعية أو بدئية إلى حالة اجتماعية، فالأمر عنده لا يتعلق أبدا بأي خروج من وضعية سابقة على الاجتماع، ولا بتأسيس دولة سياسية، بل يتعلق الأمر عنده بتحديد القوانين التي تعمل على ظهور مبادئ العدالة التي يجب أن تطبق في مجتمع قائم وليس متخيل، هو المجتمع الديمقراطي"[2] مما سبق يتضح لنا أن راولز عندما يؤكد على شروط الوضع الأصلي إنما يؤكد على ضرورة إيجاد صورة حقيقية للذات من خلال الفهم العميق للبنية الأساسية للمجتمع التي على ضوئها يصبح كل أحد موضوع تفكير في العدالة الاجتماعية، وهذا يؤدي إلى تجاوز ثنائية الفرد والجماعة فإشكالية العدالة هي إشكالية الكل باعتبار هذا الكل شخصا أخلاقيا لا ينفصل في إطاره ما هو عقلي عن ما هو معقول، وربما هذا هو ما أدى إلى تعرض نظرية العدالة إلى ردود فعل من وجهات نظر متباينة فيما بينها.

فالوضع الأصلي الذي تنطلق منه إجراءات العقلنة "ليس سوى تناص على نص "أصلي" سابق، وهو "المجتمع المدني" في صيغته الغربية، أو الامركنية بالتحديد. وهكذا يغدو "المجتمع المدني" مرجعية مفهومية في حد ذاتها، تفسر وتعقلن كل ما يؤسس عليها، وتظل هي في منأى عن السؤال الفلسفي: أي عما يجعلها كذلك، فالمجتمع المدني، هذه التحفة الحضارية، اللقيا السعيدة لموعد المشروع الثقافي الغربي مع محصلة مصيره النهائي، هو الحقيقة المسكوت عنها

[1] الذهبي مشروخي، فلسفة الحق بين كانط وجون راولز، ضمن كتاب فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، ص160.
[2] جمال مفرج، نظرية العدالة عند جون راولز، ضمن كتاب العدالة والإنسان، ص131.

في عبارة "الوضع الأصلي" وهو الاستيعاب العقلاني الجديد لصيغة الأصول القاعدية"1.

يكشف لنا هذا عن طبيعة التصور الراولزي، باعتباره تصورا اجرائيا إنشائيا، يستهدف إيجاد بناء اجتماعي أساسه صيغة معدلة ومنقحة للوضع القائم، وليس بديلا مثاليا مغايرا تماما، ولذلك فهو يتكلم من داخل السياق القائم ويحاول الكشف عن المبادئ التي يتضمنها وبالتالي إخراجها إلى السطح ووضعها موضع مداولة ومناقشة، ومن ثم جعلها محل تعميم ومعقولية، وراولز هنا يبحث عن الصيغة التي تقود إلى المرور من العقلي إلى المعقول إذ أن "ما هو عقلي، منظور إليه نظرة موضوعية، يعني فيما يعني توفير الشروط السياسية التي تسمح لنا بمواجهة تصوراتنا المعقولة بما هي عليه الحال في الحياة الاجتماعية، فإذا ما فهمنا هذه الشروط وقبلناها، فإننا نكون في الحقيقة ولجنا باب المعقول، وهكذا، فإن ما هو عادل سياسيا يعني أنه سيكون في إمكاننا جميعا بلورة تصور معين عن الخير، أي بلورة فكرتنا الخاصة عن الحياة السعيدة، فالحياة الإنسانية كما يقول راولز، جديرة بأن نعيشها"2.

ويعني هذا أن راولز لم يتخلص من التفكير في إطار الفلسفة الأخلاقية ثنائية القيمة، والتي تحترقها إحداثيات الذاتي والموضوعي، الواقعي والمثالي، المحسوس والمفهوم، الأدبياتي déontologie والغائي théologie، وبالتالي يجمع بين الإنشائي Constructiviste والإكتشافي découverte، وهو ما يعكس تمثله للذات الإنسانية الكامنة خلف البنية الأساسية موضوع العدالة، على أنها ذات واحدة لها أبعاد أو جوانب متعددة، تصب في الأخير في القدرة على تصورنا لما هو عادل انطلاقا من قدرتنا على تصورنا لما هو خير أو لما هي الحياة السعيدة، لكن هذه الحياة ليست حياة عقلية محضة، وإنما هي حياة عقلية تستمد معقوليتها من واقع الحياة الاجتماعية، ويمكننا أن نفهم من هذا أن راولز يريد أن يجمع من

[1] مطاع صفدي، نقد الشر المحض، مرجع سابق. ص 121.
[2] جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص166.

خلال نظريته في العدالة بين الحق والسعادة، بما يجعل تلك النظرية تقوم على التوازن بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي، بدل التوافق بين ما هو أخلاقي وما هو ميتافيزيقي كما جرت العادة في الفلسفات الأخلاقية التي تبحث عن الكمال، لذلك يؤكد راولز على البعد الاجتماعي في نظريته عندما يقول "عندما أعتبر نظرية العدالة كإنصاف باعتبارها مذهبا كانطيا، فهي تختلف عن مذهب كانط المحض في نقاط مهمة: بداية، أولا وقبل كل شيء نظريتي تعطي أولوية لما هو اجتماعي، كذلك الموضوع الأول للعدالة هو البنية الأساسية للمجتمع، وعلى المواطنين أن يحصلوا على اتفاق عمومي حول تصور للعدالة موضوعه الأول هو هذه البنية الاجتماعية، هذا الاتفاق هو تأويل للاتفاق الموحد في حالة الوضع الأصلي.

على العكس من ذلك، التحليل الكانطي للأمر القطعي يجري تطبيقه على الأشخاص كأفراد لهم وعي بحياتهم اليومية، ينطلق كانط من الحالة الخاصة، الشخصية للحياة اليومية، وهو يتصور أن هذا المسار عندما يتم بشكل صحيح ينتهي إلى نسق من المبادئ متماسك، يقترب من الاكتمال، بما في ذلك مبادئ عدالة اجتماعية"[1] .

يضيف راولز في سياق ابتعاده عن التصور الكانطي قائلا: "أما نظرية العدالة كإنصاف فهي تعمل بشكل معكوس، فبنائها ينطلق من اتفاق جماعي موحد يحكم البنية الأساسية للمجتمع، وكل القرارات الفردية والجمعوية يجب أن تتخذ في هذا الإطار بالتوازي مع هذا الاتفاق المنبثق"[2] .

من خلال هذه المقارنة تتبدى لنا الروح الراولزية في كيفية التأسيس للعدالة كإنصاف انطلاقا من مسلمات إجرائية تصب كلها في إيجاد صيغة ملائمة لمجتمع منظم يقوم على التعاون من أجل الوصول إلى الاتفاق حول كيفية سليمة للعيش معا، ويركز راولز هنا على فكرة "الاتفاق الجماعي" باعتبارها الأساس

[1] جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص166.
[2] John Rawls, justice et démocratie. Op. cit. p124.

الذي يجعل العقلي معقولا والذاتي موضوعيا، وعند هذا الحد "بدأ راولز بالتدخل في مستوى يتميز بطابع إجرائي وأساسي في الوقت نفسه، حتى يتمكن من إدخال التباين الهام بين ما يسميه "المذاهب المدركة" أو الفهمية Doctrines Compréhensives من جهة، وما يستحق أن نطلق عليه اسم "التصور السياسي" للعدالة من جهة ثانية"1.

فالتصور السياسي للعدالة يصبح تصورا أساسيا ولكن بمعنى إجرائي، وهذا التصور الإجرائي ليس تصورا ثانويا بل هو تصور تأسيسي، إذ من خلاله سوف يجدد راولز "نظرية للحق ويعيد تأسيسه بعيدا عن الوضعية الحقوقية والمثالية الميتافيزيقية، كما يحدد نظرية للعدالة الاجتماعية بعيدا عن الفلسفات السياسية الشمولية (Totalitaires)"2.

هذا ما جعل راولز يضع العدالة في وضع أولي منفتح على جميع الشركاء باعتبارهم عاقلون، أحرار ومتساوون، معنيون جميعهم بتحقيق ذواتهم في ذلك الوضع، من خلال الاتفاق على صيغة توافقية لبناء مجتمع منظم يستند إلى تصور عمومي للعدالة كإنصاف، وفي الحقيقة العدالة كإنصاف ما هي إلا العدالة كما تفرزها البنية الأساسية للمجتمع، منضافا إليها ذلك الحس الفطري بما هو عدل، وهنا يعيد راولز ما هو معقول إلى ما هو عقلي، لذلك يقول، نظرية العدالة كإنصاف تعتبر نظرية ديونتولوجية لا تحدد الخير مستقلا عن العادل، ولا تفسر الثاني بما يزيد من حجم الأول"3 ، فكل مذهب أخلاقي جدير بالاعتبار يجب أن يراعي نتائج معينة عند تحديده لما هو عادل، أي مذهب لا يفعل ذلك سيكون مذهبا عبثيا وغير عقلاني"4.

من هنا نفهم مدى إلحاح راولز على ابتعاده عن فلسفة كانط الأخلاقية في صيغتها الحرفية، واقترابه من روح الفلسفة البراغماتية رغم أنه يصرح أنه يريد

---

[1] جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص166.
[2] نجود بليمان، الليبيرالية الحديثة. تجديد نظرية العدل عند جون راولز. مرجع سابق. ص62.
[3] John Rawls, Théorie de la justice. Op. cit. p55.
[4] John Rawls, Théorie de la justice. Op.cit, p56.

أن يخرج على تيار النفعية السائدة في ثقافته الأنجلوساكسونية، "فمن المعروف أن البحث عن أصل أخلاقي للأخلاق، كما أراد كانط، قد دفعه إلى افتراض البناء المنطقي القبلي، الشهير، الذي جعله بنية العقل النظري، وقد اعتبر أن هذا البناء يقدم الدعم العقلي، الأنطولوجي لقيام وازع أخلاقي متعال محايث في آن، لكن راولز بالمقابل لا يستطيع أن يرجع إلى مثل هذه الافتراضات الكانطية ذات المطمح العقلاني المطلق"1 فلا حاجة إذا للانطلاق من "تصور خال من الطبيعة الأولية كما فعل روسو أو سواه، بل لقد أصبح لدى الحضارة بناء اجتماعي قانوني وثابت، يمكن اعتباره بديلا عن هذه الطبيعة الأولية المتصورة، وإن أي تحليل موضوعي لها يكشف في أعماقها عن بنية تعاقدية ما، هي في حال التطبيق والتنفيذ العملي وتقود حياة الناس وتصرفاتهم"2.

انطلاقا من هذا السياق يعمل راولز على طرح إشكالية العدالة في إطار ما هو معقول وبالتالي فالعدالة ليست فضيلة نقترب بها من الكمال، وإنما هي مشكلة "حقيقية" تقتضي وجود حلول ممكنة وضرورية وهي حلول لا علاقة لها بالحقيقة المطلقة، بل هي مرتبطة بوضع إنساني له بنية محددة، تحكمها قوانين منبثقة من داخل تلك البنية القائمة على التنوع والتعدد، ونظرية العدالة لا يمكن النظر إليها كنظرية ذات حقيقة مطلقة وإنما هي عبارة عن نظرية تلفت النظر إلى الشروط الضرورية والممكنة لتقليص الدوافع الممكنة للظلم، أي أنها نظرية تتحرك في إطار المعقول أي في إطار ما هو ممكن عقليا وواقعيا في الآن ذاته، وهكذا فإذا كان "أمرا عادلا أن يتمكن كل منا من تطوير تصوراته المعقولة حول الخير وحول ما هو عادل، ومن ثمة مواجهتها ببعضها بعضا، فإن مهمة الفيلسوف لم تعد المحاجة، بطريقة جوهرية، في سبيل ما يعتقد بأنه التصور الأكثر عدلا، ولكن إظهار ما هو النظام السياسي الذي يسمح للمواطنين بمواجهة تصوراتهم التي قد تصبح منافسة للحياة السعيدة وللعدالة ذاتها، وذلك بطريقة إجرائية هذه المرة من

[1] مطاع صفدي، نقد الشر المحض، مرجع سابق، ص119.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هنا وبمقتضى هذا الإجراء فإن نظرية العدالة ستكف عن أن تقدم ذاتها بما هي فلسفة سياسية بحسب المعنى الكلاسي للتعبير"[1] .

ب- العقد الإجتماعي و عقلنة الحس بالعدالة :

يميز راولز في تحليلاته بين ما هو عقلاني وما هو معقول، إذ أن ما ليس معقولا هو "عدم احترام شروط التعاون التي يتوقع قبولها من الآخرين بصورة معقولة، وتكون الحال أسوأ من اللامعقولية إذا ما بدا شخص مقترحا المبادئ واحترامها أو متظاهرا بذلك لكنه مستعد لانتهاكها لمنفعته بحسب ما يسمح الظرف[2] ومع أن ذلك بحسب راولز "يعتبر غير معقول، فهو عامة عقلاني، وقد يحدث أن يكون للبعض سلطة سياسية عليا أو يكون في موضوع ذي ظروف أوفر حظا من ظروف غيره، عندئذ يكون عقلانيا أن يستغل ذلك البعض وضعه بالرغم من أن تلك الحالات لا علاقة لها بالتمييز بين الأشخاص المتساوين، ونحن نرى، يقول راولز – هذا التمييز في الحياة اليومية عندما نقول إن اقتراح بعض الناس اقتراح عقلاني نسبة إلى وضعهم الأعلى في المساومة، لكنه غير معقول، وينظر الحس المشترك إلى المعقول، وليس إلى العقلاني، على أنه فكرة أخلاقية تشمل حساسية أخلاقية"[3] .

من هنا يتضح أن راولز يرى أن العلاقة بين ما هو عقلاني وما هو معقول هي علاقة تضاد ولذلك يركز انتباهه على ما هو معقول دون إلغاءه لما هو عقلاني وهو ما نستلهمه من قوله "وهنا نميز بين العقلاني والمعقول، وهو تمييز يوازي التمييز الذي أنشأه كانط بين الأمر الشرطي والأمر المطلق غير المشروط، وإجراء الأمر المطلق يخضع القانون العقلاني والمخلص الذي يضعه الإنسان (والذي يصدر في ضوء العقل العملي التجريبي) للضوابط المعقولة التي يشتمل عليها ذلك الإجراء، وبذلك يضبط سلوك الإنسان بواسطة متطلبات العقل العملي

[1] جاك مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص166.
[2] Jhon rawls, la justice camme équité. Op.cit. P24.
[3] Ibid. pp24-25.

وحده... وفي كل حالة يكون للمعقول أولوية على ما هو عقلاني ويخضع العقلاني بصورة مطلقة، وهذه الأولوية تعبر عن أولوية الحق، والعدالة كإنصاف تشبه نظرة كانط بحيازتها على هذه الصفة البارزة"1 .

يتمايز تصور راولز للمعقول عن التصور المرتبط بالحس المشترك، فهذا الأخير يربط بين المعقول وبين ما هو أخلاقي بشكل مثالي، في حين يربط راولز بين المعقول وبين متطلبات العدالة بشكل عقلاني رغم أنه يقول "سوف لا يكون هناك تحديد صريح لمصطلحي "المعقول" و"العقلاني" وسنحصل على معنييهما من كيفية استعمالها وبالانتباه إلى التضاد بينهما، ومع ذلك يمكن للملاحظة الآتية أن تساعد: ينظر للمعقول كفكرة أخلاقية حدسية يمكن أن تطبق على الأشخاص وقراراتهم وأفعالهم، كما على المبادئ والمعايير، وعلى العقائد الشاملة، وعلى كثير غير ذلك"2.

بهذا يتصور راولز أن هناك تمفصل بين ما هو عقلاني وما هو معقول بغض النظر عن الأولوية التي يعطيها للمعقول باعتباره حدسا أخلاقيا يعطي الأولوية لما هو حق على حساب ما هو خير وهو ما يقربه من فلسفة كانط الأخلاقية، لكنه يلتزم دائما بطرحه السياسي للعدالة في ظل مجتمع ديمقراطي حديث سمته الأساسية التعددية المعقولة، وهذا ما يجعل راولز في وضع مضطرب يظهر من خلال رغبته في تحديد ما هو معقول، فالمعقول يبدوا أحيانا وصفا أخلاقيا لما ينبغي أن يكون، كما يبدوا أحيانا وصفا لواقع ملموس لا يمكن تجاوزه والقفز عليه، في حين يظهر مرة أخرى على أنه المنطقي الذي يتضمن ما هو عقلاني وما هو واقعي في آن واحد، فهو يستعمل بصيغ متباينة ومختلفة لذلك ترك راولز تحديد مصطلحي العقلاني والمعقول للاستعمال ولم يفصل في تحدديهما فصلا نهائيا، مثلما كان عليه الأمر في الفلسفة السياسية الكلاسيكية، في تعاملها مع مصطلحاتها، ومع ذلك أوجد "تمييزا واضحا بين العقلاني والمعقول، يبدو له المعقول الذي يتضمن اعتبارات أخلاقية وحسا بالعدالة سابقا للعقلاني، مما يؤدي إلى أسبقية العدالة.3

---

1 Jhon Rawls, La justice comme équité. Op. cit. P119.

2 Ibid. p119.

3 جاك لوكومت، الحرية والمساواة عن كتاب جون راولس: نظرية العدالة ضمن كتاب جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت، ط1، 2009، ص213.

المبحث الرابع: العدالة من الفلسفي إلى السياسي

أ – أولوية السياسي على الفلسفي :

انزاح راولز في تصوره للعدالة من الاعتبارات الفلسفية والأخلاقية إلى الاعتبارات العملية، فأعلن أن الهدف من نظرية العدالة كإنصاف "ليس ميتافيزيقيا، ولا إبستمولوجيا، ولكنه هدف عملي، فهي لا تحضر بما هي تصور حقيقي ولكن بما هي قاعدة لاتفاق سياسي معلوم، ثم تم التوصل إليه بالتراضي بين المواطنين الذين ينظر إليهم بما هم أشخاص يتمتعون بكامل الحرية والمساواة، فإذا قام هذا الإتفاق على أسس اجتماعية وسياسية صلبة فإنه يضمن خير الأفراد والجماعات الذين يشكلون جزءا من النظام الديمقراطي العادل"1 وعليه فإن هذا التصور يجعل راولز "يتجنب قدر الإمكان المسائل الأخلاقية والسياسية في ثوبها الفلسفي والتي قد تكون موضع جدل، يقول "ليس لان هذه المسائل غير مهمة، بل لأننا نعتبرها مهمة جدا، ونرى أنه من غير الممكن أن نجد لها حلولا على المستوى السياسي"2.

يعطي راولز أولوية للسياسي على الفلسفي في البحث عن تصور صحيح للعدالة، وبذلك ينطلق من البنية الأساسية لمجتمع معين في التاريخ، وهو ما يضفي على العدالة طابعا سياسيا، يحاول أن يبتعد عن البحث في ماهية العدالة، وينشغل بدلا عن ذلك بإجراءات العدالة، أو بالعدالة كإجراءات عملية ملائمة للواقع الاجتماعي، "فالفلسفة باعتبارها بحثا عن الحقيقة استنادا إلى نظام أخلاقي وميتافيزقي مستقل "يقول راولز – لا تستطيع بحسبي أن تمدنا بقاعدة مشتركة وقابلة للتطبيق لخدمة تصور سياسي للعدالة في إطار ديمقراطي، لذلك يضيف– سنحاول أن نضع جانبا الجدالات الفلسفية، في كل مرة يكون ذلك ممكنا، ونحاول أن نجد الوسائل لتفادي المشكلات التقليدية للفلسفة"3.

---

[1] Jhon Rawls, Justice et démocratie. Op.cit. p214

[2] Ibid. p214.

[3] Ibid.pp 214-215.

يتصور راولز أن المشكلات التقليدية للفلسفة، هي مشكلات أخلاقية وفلسفية بشكل أساسي، ولذلك ارتبط التفكير في العدالة بالأبعاد المعرفية والميتافيزيقية، وكان البحث في العدالة جزءا من نظرية المعرفة ونظرية الوجود، وفلسفة الأخلاق، وفي مقدمة كتابه « Leçons sur l'histoire de la philosophie morale » يجري راولز مقارنة بين فلسفة الأخلاق عند القدماء (اليونان) والحداثيين (الغرب الحديث)، انطلاقا من التساؤلات المطروحة لديهما، فوجد أن الأسئلة المطروحة لدى القدماء تتمحور حول الخير الأسمى، وما علاقته ببقية الخيرات (العدالة، الشجاعة، الحكمة، الرحمة،..؟) أي ما هي الأشياء التي يعتبرها الناس خيرا وهل هي تمثل الخير فعلا؟ أو الخير الأسمى؟، فهؤلاء تساءلوا عن الطريق الصحيح (الفضيلة) الأكثر عقلانية للوصول إلى السعادة الحقيقية، أو إلى الخير الأسمى، وتساءلوا عن ارتباط الفضائل الموجهة للطبع بالخير الأسمى، كوسائل أو كعناصر مؤسسة؟

أما الحداثيون: تساءلوا أساسا أو بالدرجة الأولى عن ما اعتبروه كمبادئ أولية شرعية للعقل السليم، كما تساءلوا عن الحقوق والواجبات والإلزامات التي تتطلبها المبادئ القبلية للعقل؟ أي لم يكن الاهتمام بالخيرات التي تنتج عن تلك المبادئ إلا في المرتبة الثانية؟1

إن هذا التصنيف الذي تصوره راولز، يكاد يختصر ويخترق كل تاريخ الفلسفة الأخلاقية والسياسية، فالتصور الكلاسيكي يغلب عليه الطابع الفلسفي التليولوجي Téléologique، أما التصور الحداثي فيغلب عليه التصور الأدبياتي déontologique، لذلك يصل في الأخير، إلى القول "أن الفلسفة الاخلاقية عند اليونان قامت على ممارسة حرة وملتزمة في الوقت ذاته لعقل واحد، وهي بحث عن أخلاق مثالية تتكيف مع المجتمع والثقافة الأثينية"2 أما في العصر الحديث

[1] John Rawls, leçons sur l'histoire de la philosophie morale. Op.cit. p12.

[2] Ibid. p15

فكان هناك تساءل جديد "وهو كيف نتعايش كأفراد ينتمون إلى ديانات مختلفة؟ بدل كيف نعيش معا، عند اليونان؟.1

بهذا يصل راولز إلى خلاصة مفادها، قيام التفكير الأخلاقي الحديث على الاعتراف بالاختلافات والنزاعات الموجودة في الواقع، والبحث عن طريقة ملائمة لحلها وتنظيمها انطلاقا من تصور سياسي للعدالة، يحد من التوتر الموجود بيننا وبين واقعنا، وهو ما يعيد النظر في مفهوم الفلسفة السياسية والدور الذي ينبغي أن تؤديه، ففي سياق كلامه عن أدوار الفلسفة السياسية يتحدث راولز عن دور التسوية réconciliation إذ يمكن للفلسفة السياسية أن تهدأ من إحباطنا وغضبنا على مجتمعنا وتاريخه بأن تبين لنا كيف أن مؤسساته عقلانية (Rationnel)، عندما تفهم بطريقة مناسبة من منظور فلسفي، وأنها تطورت عبر الزمن كما حصل فعلا، لتصل صورتها العقلانية الحالية"2 .

نلمس لدى راولز هنا ملامح الفلسفة التحليلية، القائمة على النسبية والتعددية والنفعية، وهو ما يعطي أولوية للسياسي في مقابل الفلسفي، ولهذا فإن راولز عندما يطرح "السياسات الديمقراطية أولا والفلسفة ثانيا يحتفظ بالالتزام السقراطي للتبادل الحر للآراء بدون الالتزام الأفلاطوني بإمكان قيام اتفاق عام، والحقيقية منظورا إليها على الطريقة الأفلاطونية، كإدراك لما يطلق عليه راولز نظام سابق ومعطى لنا" هو ببساطة غير مناسب للسياسات الديمقراطية وبالتالي الفلسفة باعتبارها تفسيرا للعلاقات بين مثل هذا النظام والطبيعة البشرية هي الأخرى غير ملائمة أبدا، وعندما يتعارض الاثنان تأخذ الديمقراطية الأسبقية على الفلسفة"3 .

يستهدف هذا الإجراء الراولزي، إنقاذ العدالة من سلطة نظام الحقيقة، فمشكلة العدالة لها طابع الخاص المرتبط بالعقل العملي، وليست مشكلة يرجى من

---

1 Ibid. p17.

2 John Rawls, la justice comme équité. Op.cit. p19.

3 الذهبي مشروحي، فلسفة الحق بين كانط وجون راولز ضمن كتاب فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، ص162.

ورائها فهم وتفسير الوجود البشري، بقدر ما يرجى من وراء طرحها البث في المشكلات السياسية للإنسان، وهي مشكلات توجد في العالم الأرضي للبشر، لهذا يقول مارك فيري، "إن نظرية العدالة كفت أن تكون نظرية أخلاقية أو فلسفية محضة، لتتحول إلى نظرية "سياسية" أو علمية "كما يقول راولز أي أنها وبتعبير آخر، تحولت إلى نظرية براغماتية، طبعا بالمعنى المتداول وليس العالم أو "المتحذلق"[1] إن هذا التصور يندرج ضمن الفلسفات النقدية والتحليلية المابعد حداثية التي تشكك في إمكانية الوصول إلى الحقيقة النهائية للوجود الإنساني والتي تدرك مدى تعقيد المشكلات الإنسانية بسبب تعدد أبعاد الحياة الإنسانية من جهة، وانتشار الثقافة الديمقراطية في المجتمعات الحديثة من جهة أخرى، مما رسخ في أذهان الأفراد الحرية والمساواة والتعايش في ظل نظام ديمقراطي قائم على التعدد والتنوع والاختلاف، وهو ما يريد –راولز– الحفاظ عليه من خلال صيغة عمومية للعدالة كإنصاف "فعندما تحقق نظرية العدالة كإنصاف هدفها وتوصلنا إلى تصور سياسي مقبول للعدالة تتشكل وتستقر نظرة عمومية انطلاقا منها يصبح كل المواطنين قادرين على فحص عدل مؤسساتهم السياسية والاجتماعية ومقاربتها ويصبح بالإمكان الاتفاق على ما هو عمومي"[2]

يريد راولز من وراء هذا جعل العدالة مسألة حيادية تحوز على أكبر قدر ممكن من الاتفاق دون أن يعني ذلك الحديث عن فكرة وحدة تامة وكاملة بشكل نهائي، لذلك يقول "نحن ننظر إلى الفلسفة السياسية على أنها يوتوبيا واقعية: أي أنها سبر لحدود الإمكان السياسي العملي. وأملنا في مستقبل مجتمعنا يقوم على الاعتقاد بان العالم الاجتماعي يسمح بنظام سياسي لائق، على الأقل، فيكون حصول نظام ديمقراطي عادل بصورة معقولة، وإن ليس كاملا، أمرا ممكنا"[3] .

[1] جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص168.
[2] Jhon Rawls, la justice comme équité. Op.cit. p213.
[3] Ibid. p21.

يتحدث راولز عن نظام سياسي لائق معقول وممكن، وهذا ما يشير إلى تقريب الفلسفي من السياسي، أو استدراج الفسلفي إلى مجال السياسي لذلك تظهر الفلسفة السياسية على أنها يوتوبيا واقعية، أو مثالية مشروطة بما هو معقول، وذلك ما يجعلها تلعب دورا عمليا ناشئا "من النزاع الانقسامي والحاجة لحل مسألة النظام"1 ومسألة النظام هذه لا يمكن تصور حل لها إلا في إطار مجتمع جيد التنظيم وهو ما لا يمكن الحصول عليه إلا من خلال تصور سياسي للعدالة، وفي إطار هذه الحلقة الدائرية، يضع راولز الثقة في السياسي ويراه قادرا على حل النزاع وتنظيمه داخل البنية الأساسية للمجتمع، بشكل ينعكس إيجابا على كل أفراد المجتمع، من هنا يقول "سوف نهتم بدور الفلسفة السياسية من نواح عديدة، وهكذا فإني أعتقد أن المجتمع الديمقراطي ليس، ولا يمكن أن يكون متحدا اجتماعيا، حيث أعني بالمتحد الاجتماعي مجموعة من الأشخاص وحّدهم تأكيدهم عقيدة واحدة شاملة أو ذات شمول جزئي، فواقع التعددية المعقولة الذي هو خاصة المجتمع ذي المؤسسات الحرة يجعل هذا الأمر محالا، وهذا الواقع هو واقع الاختلافات العميقة والتي لا يمكن تسويتها في مفاهيم المواطنين المعقولة للعالم والشاملة الدينية والفلسفية، ... غير أن هذا الواقع ليس يسهل قبوله دائما، لذا يمكن للفلسفة السياسية أن تحاول مصالحتنا معه بالكشف لنا عن أسبابه وفعليا عن خير السياسي ومنافعه"2.

يمنح راولز للفلسفة السياسية دورا تحليليا وتفسيريا لا يخلو من أخذ النتائج التي تترتب عنه بعين الاعتبار، وهو ما يعني البحث عن صيغة ملائمة تؤدي إلى التعايش في ظل بنية أساسية أهم ما يميزها هو التعدد والاختلاف، ونفهم من هذا أن الفلسفة السياسية يمكنها أن تلعب دورا مهما وأساسيا يتمثل في جعل تلك التعددية، تعددية معقولة، لذا يقول راولز "فإننا نطرح السؤال: ما هي صورة المجتمع الديمقراطي العادل في ظل ظروف ملائمة على نحو معقول، لكنها أحوال

[1] Ibid p17.

[2] John Rawls, la justice comme équité. Op. cit. p20

تاريخية ممكنة، وتسمح بها قوانين وتوجهات العالم الاجتماعي؟ وما هي المثل العليا والمبادئ التي يمكن لمثل هذا المجتمع أن يحاول تحقيقها نسبة إلى ظروف العدالة التي نعرفها في الثقافة الديمقراطية؟ وتشمل هذه الظروف واقع التعددية المعقولة".[1]

يضع راولز العدالة في سياق تحكمه ظروف المجتمع الديمقراطي، ويعمل على التفكير في العدالة انطلاقا من مثل ومبادئ هذا المجتمع، وهذا يتوافق مع إقراره بأن الموضوع الأساسي للعدالة هو البنية الأساسية للمجتمع، وعليه تكون مشكلة العدالة مشكلة اجتماعية وسياسية، قبل أن تكون مشكلة فلسفية وأخلاقية، لكن بإمكاننا أن نلاحظ كيف أن راولز لم يستغني تماما عن التفكير العقلي في العدالة، وهو بالتالي يقر بضرورة الفلسفة السياسية، لأننا لا نستطيع الوصول إلى صيغة اتفاق عمومي من خلال تصور سياسي للعدالة دون أن نفكر في أسئلة تقترب من الحس الفلسفي، كالتساؤل عن ما هو عملي وما هو واقعي، وهو ما يشعر به راولز عندما يقول "طبعا، هناك سؤال يتعلق بكيفية إدراك ما هو عملي وما هو واقع ظروف عالمنا الاجتماعي. غير أن المشكلة هنا هي في أن حدود الممكن ليست موجودة في الواقع المعطى، لأننا نستطيع أن نغير كثيرا أو قليلا، المؤسسات السياسية والاجتماعية، وكثيرا غيرها"[2]

يشعر راولز بصعوبة الأمر، فالواقع لا يكشف عن نفسه بل نحن الذين نكشف عنه، وعليه فذاتيتنا جزء من هذا الواقع، وهو ما يجعل مسألة الحياد في التفكير السياسي مسألة صعبة، لا تحصل إلا من باب الافتراض والتخمين، لكن يبدوا أن مسألة الحياد بالنسبة لراولز هي مسألة يراد منها الوصول إلى إتفاق عمومي بين المواطنين وليست مسألة تتعلق بالبحث عن الحقيقة الموضوعية، ولذلك فهي مجرد إجراء سرعان ما يتم ترتيب بعض النتائج التي يمكن أن تنتج عنه، فهو حياد لا يتجاوز حدود المعقول، وبالتالي لا مجال للحديث عن الحياد

[1] Ibid. p22

[2] John Rawls, la justice comme équité. Op. cit. p22

المطلق عند راولز، والحقيقة أن راولز حاول أن ينظر للعدالة "انطلاقا من مكتسبات الليبيرالية بخلق قاعدة حيادية يتفق حولها الجميع لا ترفض ولا تهاجم أي موقف بل تبتعد عن البحث في الحقيقة وتنحصر في ميدان السياسة، فهي تنطلق من واقع التعددية ولكنها تعددية متفتحة تدعو إلى الاتفاق على فضاء سياسي واحد ولكنها لا تلغي الأبعاد الذاتية والأخلاقية للناس، فتدعم مذهبهم الذاتي المتفتح كما تدعم التصور السياسي الذي يجمعهم وهذا هو معنى الإجماع والوفاق الذي يجمعهم"1

يتم خلق تلك القاعدة الحيادية من خلال إجراءات صارمة ومعقدة، لأن بنية المجتمع الأساسية قائمة على النزاع والصراع من جهة، كما هي قائمة على التعاون من جهة أخرى، ولا يمكن صياغة فكرة الحياد تلك إلا في ظل موقف نتخذه، وهو موقف إجرائي قائم على أسس مفترضة، لذلك يقول ريكور "إن الحجة التي يستند إليها التصور الإجرائي، باعتراف راولز نفسه لا تسمح بإقامة نظرية مستقلة ولكنها تستند إلى فهم مسبق لما يعنيه الظالم والعادل، وهذا ما يسمح لنا بأن نعرف مبدأي العدالة ونؤولهما قبل أن نستطيع أن نبرهن إن كان ذلك ممكنا أصلا – أنهما فعلا يشكلان المبدأين اللذين سيتم اختبارهما في الموقع الأصلي تحت حجاب الجهل"2 .

يريد راولز أن يخلص نظرية العدالة من الحس الإيديولوجي والميتافيزيقي والأخلاقي، لتصبح نظرية سياسية ذات مضمون إنساني، وهو ما يفترضه القول بالحرية والمساواة بين الجميع، والاتفاق على تصور مشترك وعمومي للعدالة، لذلك تكون العدالة مجرد وفاق سياسي أو مجرد حل لمشكلة سياسية، أو مجرد تصور لصيغة معينة من الحقوق والواجبات، إنها مجرد اتفاق، فهي إذا من اكتشاف وبالأحرى من صنع الأشخاص الذين تسري عليهم، لكن في إطار بنية أساسية لها معقوليتها، لذا يقول راولز "إن الأمر الوحيد الذي يسمح لنا

[1] بليمان نجود، الليبرالية الحديثة، مرجع سابق، ص، ص 114-115.
[2] ر يكور، بول، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص452.

بتقبل نظرية مغلوطة هو غياب نظرية صحيحة، بالمثل لا يمكن أن نقبل بظلم معين إلا لتجنب ظلما أكبر منه"1 .

هكذا تكون العدالة مسألة سياسية، أي مسألة ذات صلة بما هو ممكن، فهي لا تتطابق مع الحقيقة ولا تتناقض معها، لأن موضوعها قائم على المداولة والتسوية والمشاركة، "فالفلسفة لم تعد مؤهلة لتقديم الشرعنة للنظام السياسي من خلال خطاب معياري يبرر اللجوء إلى العنف أو المس بالحريات الفردية عندما يشعر المجتمع بالتهديد كما أنها لم تعد مؤهلة للبحث عن حل بديل لخطاب الشرعنة"2 .

هذا الموقف من الفلسفة لا يثني راولز عن تعليق الأمل على الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة السياسية في بناء تصور سياسي للعدالة، من خلال بحثها عن الأسس المشتركة التي يمكن أن تؤدي إلى الاتفاق، لذا يقول "نرانا نفترض أن احد مهمات الفلسفة السياسية ولنقل دورها العملي، هو التركيز على المسائل التي يدور حولها نزاع عميق، والنظر في ما إذا كان هناك بالرغم من المظاهر، قاعدة أساسية يمكن اكتشافها لاتفاق فلسفي وأخلاقي، أو إذا لم يمكن وجود مثل ذلك الأساس للاتفاق فربما أمكن على الأقل تضييق شقة الخلاف في الرأي الفلسفي والأخلاقي على مستوى جذر الفروقات السياسية الانقسامية إلى حد يمكن عنده الاحتفاظ بالتعاون الاجتماعي على قاعدة الاحترام المتبادل بين المواطنين"3 .

ب- في ضرورة الإبقاء على الفلسفة السياسية :

تعمل الفلسفة السياسية من حيث هي يوتوبيا واقعية على توسيع دائرة التوافق إلى أقصى حد ممكن، عن طريق توضيحها لمسار المؤسسات الاجتماعية والسياسية، بما يمكن أعضاء المجتمع الديمقراطي من تكوين مفهوم يلقي الضوء على وضعيتهم، وهو ما يزودهم بكيفية للتفكير في المشكلات المطروحة عليهم،

---

1 Rawls, Jhon, théorie de la justice. op. Cit. P30.
2 Cathrine Audard ;, préface à jhon rawls, justice et démocratie, p15.
3 Jhon Rawls, la justice comme équité. Op.cit. P18.

بشكل صحيح، إذ يقول راولز "أذكر باختصار ثلاثة أدوار أخرى للفلسفة السياسية، أحدها هو أن الفلسفة السياسية يمكن أن تسهم في مسألة كيف يفكر الناس في مؤسساتهم السياسية والاجتماعية ككل، وفي أهدافهم الأساسية ومقاصدهم كمجتمع ذي تاريخ، أمة، في مقابل أهدافهم ومقاصدهم كأفراد، وكأعضاء في أسر وجمعيات وبالإضافة إلى ذلك، يحتاج أعضاء أي مجتمع متحضر إلى مفهوم يمكنهم من فهم أنفسهم كأعضاء يتمتعون بوضعية سياسية معينة مثل المواطنية المتساوية في الديمقراطية وكيف تؤثر هذه الوضعية ففي علاقتهم بعالمهم الاجتماعي"1 .

إذ يبقى راولز على أهمية الفلسفة في التفكير السياسي إلا أنه يحصر دورها في تحليل وتوضيح وتكثيف المواطنين حول وضعيتهم، لكن تبقى الحاجة إلى الفلسفة السياسية قائمة في إطارها العملي، إلا أنها لا تستطيع أن تقنعنا بتصور عام وشامل وبشكل كاف عن الخير والعدل، إذ أن أحد أدوار الفلسفة السياسية هو "مساعدتنا على الوصول إلى اتفاق على مفهوم سياسي للعدالة، لكنها لا تتمكن من أن تنبثق لنا حسب راولز وبوضوح كاف يمكننا من الحصول على اتفاق حر وعام، أن أي عقيدة شاملة معقولة بمفهومها للخير، هي الأعلى وليس ينتج من هذا أنه لا توجد عقيدة شاملة وصحيحة، أو عدم وجود مفهوم أفضل للخير، (والعدالة كإنصاف من حيث هي مفهوم سياسي للعدالة لا تقول ذلك، ويجب أن لا تقول ذلك، وهي فقط تقول إننا لا نتوقع أن نتوصل إلى اتفاق سياسي ناجح حول ما يكون"2 .

ج – إشكالية العدالة و حدود الفلسفة السياسية :

يغير راولز من طبيعة الفلسفة السياسية في معناها الكلاسيكي عندما كانت تطرح المشكلات السياسية طرحا فلسفيا عقائديا، بحيث كانت الفلسفة السياسية عبارة عن مذاهب وعقائد فلسفية تنتقل مشكلة الخير والعدل من طبيعتها العملية إلى طبيعة ميتافيزيقية تبحث عن الخير في ذاته والعدل في ذاته وتدافع عنه بشكل مطلق لا يلتزم بالمعقول، أما تصور راولز للفلسفة السياسية فيحررها من هاجس البحث عن الحقيقة المطلقة للقيم والمشكلات السياسية، وجعلها سياسية بالفعل، تمكن أعضاء المجتمع من التفكير في كيفية الوصول إلى اتفاق يجمعهم

1 Ibid p 19.
2 Jhon Rawls, la justice comme équité, op, cit. p122.

دون أن يلغي ذلك الاختلافات الموجودة بينهم، والتي تؤثر على علاقتهم بالعالم الاجتماعي الذي يعيشون فيه: وبالتالي فهي توجههم إلى الاحترام المتبادل بفضل تصورها السياسي للعدالة، ويدعوا راولز هذا الدور "دور التوجيه orientation والفكرة مفادها: أنها تنتمي إلى العقل والتأمل (النظري والعملي) لتوجيهنا في الفضاء (التصوري)، بالنسبة إلى جميع الغايات الممكنة، الفردية منها والجمعية والسياسية والاجتماعية، وتقوم الفلسفة السياسية بهذا باعتبارها عملا عقليا عن طريق تعيين مبادئ لتحديد غايات معقولة وعقلانية من أنواع مختلفة، وتبيان كيفية ترابطها المنطقي داخل مفهوم محكم الصياغة معقول"1 .

لكن مع ذلك يبقى عمل الفلسفة السياسية عملا مشروطا بضرورة الاعتراف بالحرية والمساواة بين الأفراد، "فالوحدة الاجتماعية تقام على قبول المواطنين لمفهوم سياسي للعدالة وهي توظف أفكارا عن الخير متلائمة معها، فهي ليست مشادة على مفهوم كامل للغير متجذر في عقيدة شاملة"2 إن الفلسفة السياسية بهذا الشكل هي فلسفة عملية تسعى إلى طرح مسألة العدالة، بما يتلاءم مع البنية الأساسية للمجتمع الديمقراطي إلا أن المسألة التي لا يمكن التغاضي عنها هي انطلاق راولز من فكرة الوضع الأصلي المقترنة بفرضية ستار الجهل، أين يفتقد الأفراد إلى كل معرفة، ومع ذلك يقبلون على التفكير في بناء مجتمع جيد التنظيم يتطلب بناءه معرفة مستفيضة بواقع هم يجهلونه تماما، وما يبقى مثار جدل هو كيف يتم الانتقال من هذا الوضع الأصلي إلى الوضع السياسي ؟ أليس هذا مجرد تحمين فلسفي في تصور الوضع الصحيح للعدالة؟ .

هذا ما دفع هابرماس إلى التساؤل عن دور الفلسفة والفيلسوف في نظرية العدالة عند راولز "فهل يكمن هذا الدور في مساعدة الناس على بناء حياتهم السياسية بأنفسهم ؟ أم يدفعهم إلى تطبيق البناء السياسي الذي يتصوره نيابة عنهم ؟ وإذا كان هابرماس لا يبدو معترضا على الأهداف التي يقترحها راولز لإجرائه، وهي بناء مؤسسات دستورية عادلة، واحترام الحقوق والحريات الأساسية للكل، في مجتمع متوازن المصالح ومحكم التنظيم فإن الإجراء الذي اقترحه لا يفي بالمقصود"3 يتصور هابرماس أن راولز يقرر مصير ما هو سياسي أي عملي وواقعي من خلال ما هو فلسفي، فأهدافه سياسية وإجراءاته فلسفية، فالحجج التي

1 ibid 19.

2 Ibid, p123.

3 بليمان عبد القادر، حوار حول العدل السياسي، ص305.

يبرر راولز إجراءه من حيث أنه "طريقة تسمح بتحري الحياد السياسي والتسيير العادل، واللامنحاز للمذاهب والعقائد والنفاقات في المجتمع التعددي، هو في الواقع هابرماس – إجراء أعطى الأهمية للصدق العقلاني "للمفاهيم "على حساب" الصدق الواقعي" والجدلي للمؤسسات المطبقة لها كما يقتضيها الاستعمال العمومي للعقل"1

إن راولز بافتراضه للوضع الأصلي المحاط بحجاب الجهل، لا يهدف إلى إلغاء الوجود الفعلي للشركاء باعتبارهم عقلانيين، أحرار ومتساوون، وإنما يهدف إلى التقليص من أسباب وعوامل النزاع، من أجل الوصول إلى عقد اتفاق عمومي حول الحقوق والحريات الأساسية، فالوضع الأصلي يساعد على خلق أو بناء تصور سياسي للعدالة من حيث هي إنصاف، وإجراء عملي ينظر إلى الأفراد باعتبارهم أشخاصا متساوون، وعقلانيون، لهم قدرة على إدراك ما هو عادل وخير، وهو ما يقتضي إرساء قواعد مجتمع منظم يستهدف حياة العيش الجيد لجميع الأفراد، ولذلك فالعدالة كإنصاف تتطلب شروطا سياسية مما يجعلها تستند في أحقيتها إلى شروط التداول، فراولز يقول أن الجواب عن مسألة صياغة مفهوم معين للعدالة سيكون "موجودا في الحل الذي يتطلبه مشكل المداولة، فعلينا أن نضع المبادئ التي يمكن أن نتبناها في الوضعية التعاقدية وهذا ما يربط نظرية العدالة مع نظرية الاختيار العقلاني"2 .

ينطلق راولز من مشكل المداولة، مما يجعل العدالة تترتب على شكل التداول الذي يتم بين الأفراد في الوضع الأصلي، وهو ما يعني انفتاح العدالة على كل الإمكانات وبذلك فقط تكون منصفة عقلانية ومعقولة بالنسبة للمواطنين، إذ أن "حس المواطنين بالعدالة، وبالنظر إلى خلقهم ومصالحهم كما شكلت في حياتهم في ظل بنية أساسية عادلة، هو من القوة بحيث يقاوم الميول العادية نحو الظلم، إن المواطنين يعملون إراديا على توفير العدالة واحدهم للآخر وعبر الزمن، فالاستقرار يكون مؤمنا بفضل دافع كاف من النوع المناسب تم اكتسابه في ظل

---

1 المرجع نفسه، ص306.

2 John Rawls, Théori� d� la justic�. Op. cit. p44.

مؤسسات عادلة. إن نوع الاستقرار الذي تتطلبه العدالة كإنصاف مشاد على كونها نظرة سياسية ليبيرالية، نظرة تستهدف أن تكون مقبولة من المواطنين على أنها معقولة وعقلانية، وحرة ومتساوية أيضا، وكما تقدم للعقل العمومي"1.

يأخذ راولز على عاتقه تحصيل مفهوم عمومي للعدالة، مما يضفي على ذلك المفهوم طابعا سياقيا تداوليا، يستمد معقوليته من الوضع الذي تكون عليه البنية الأساسية للمجتمع، "بل إن العدالة كإنصاف، ومن حيث كونها مفهوما سياسيا ليبيراليا، لا تكون معقولة، وهذا في المقام الأول، إلا إذا ولدت دعمها الذاتي، وبطريقة مناسبة، بالتوجه إلى عقل كل مواطن، كما هو مشروح ضمن إطارها، الخاص وبهذا وحده يكون وصف المشروعية السياسية في مقابل وصف كيف يمكن أن يرضى أولئك الذين يمسكون بالسلطة السياسية أنفسهم في ظل اعتقاداتهم الذاتية بأنهم يتصرفون بشكل صحيح. إن المفهوم الليبيرالي للمشروعية السياسية يهدف إلى العقل العمومي الحر، وبالتالي إلى المواطنين المعتبرين معقولين وعقلانيين"2 .

بهذا يتضح مدى تأكيد راولز على البعد التداولي للعدالة كإنصاف، إذ يجب على هذه الأخيرة أن تكون متجذرة في الثقافة العمومية التي يمتلكها الأشخاص، مع تركيزه- راولز على العقلانية والحرية والمساواة، وهو في هذا يستلهم تصورا مسبقا أو أوليا عن مفهوم الذات، وهنا تكمن الصعوبة في المشكلات الحقيقية التي تلاقيها جميع الفلسفات التي تجمع بين مفهوم الذات ومفهوم العقد الاجتماعي، بحيث تسعى إلى حل المشكلات الأنطولوجية والسياسية في آن واحد، لكن راولز يؤكد على الطرح السياسي للعدالة، كطرح ليبيرالي، لا يهتم بالمشكلات الميتافيزيقية والفلسفية الكبرى، لذلك يقول "لابد من أن يكون لمفهوم العدالة ملامح ثلاثة وهذه تجعله مفهوما سياسيا للعدالة وهي:

John Rawls, la justice comme équité. Op. cit. p252. [1]
John Rawls, la justice comme équité. Op. cit. p253. [2]

أ- كونه مفهوما أخلاقيا، فهو يصاغ لموضع معين، هو البنية الأساسية لمجتمع ديمقراطي، فهو لا ينطبق مباشرة على الجمعيات والجماعات داخل المجتمع، ولا نوسعه لربطه بمبادئ العدالة المحلية وشمول العلاقات بين الشعوب إلا في ما بعد.

ب- إن قبول هذا المفهوم لا يفترض قبول أي عقيدة شاملة خاصة، فالمفهوم السياسي يقدم نفسه كمفهوم معقول للبنية الأساسية وحدها، كما تعبر مبادؤه عن مجموعة من القيم السياسية التي تنطبق على تلك البنية بصورة مميزة.

ج- أن يصاغ المفهوم السياسي للعدالة حصريا، ما أمكن ذلك، بلغة الأفكار الأساسية المألوفة المستمدة من، أو المتضمنة في، الثقافة السياسية لمجتمع ديمقراطي"[1]

هكذا تبدو العدالة كإنصاف، مرتبطة بالبنية الأساسية للمجتمع الديمقراطي، مما يجعلها تظهر كتعبير حر عن إرادة المواطنين، ورغباتهم الذاتية في احترام العدل، وهو ما يجعل من العدالة مسألة متجذرة في الثقافة العامة لكل واحد منهم، كما يجعل من العدالة كإنصاف مسألة ممأسسة، وليست مسألة فلسفية أو أخلاقية بالمعنى المتعالي أو بالمعنى "الكمالي" وهو ما يتجه نحوه راولز عندما يقول "نبدأ بالتذكير بفكرة أن الميدان السياسي والعدالة كإنصاف هي وجهة نظر حرة، والصفات الثلاث للمفهوم السياسي توضح أن العدالة كإنصاف هي كذلك، وليست فلسفة أخلاقية تطبيقية. وليست مبادؤها، ولا معاييرها، ولا قيمها نتيجة لتطبيق عقيدة سابقة الصياغة ومستقلة دينية أو فلسفية أو أخلاقية شمولية المدى وعامة المجال، بل هي تصوغ مجموعة من القيم (الأخلاقية) المهمة العالية والتي تنطبق انطباقا ملائما على البنية الأساسية للمجتمع، وهذه هي القيم السياسية، إنها

---

[1] Ibid. p49

تنشأ صفات خاصة معينة للعلاقة السياسية، باعتبارها مختلفة عن العلاقات الأخرى"1 .

إن العدالة كإنصاف هي التي تقود إلى القيم الملائمة للبنية الأساسية للمجتمع، ومنه فالقيم العليا لنظرية العدالة كإنصاف هي قيم سياسية كونها موجهة إلى البنية الأساسية، لكن مع ذلك يبقى مفهوم البنية الأساسية الذي يفترض راولز أننا ننتمي إليه من الولادة إلى الموت مفهوما صعب التحديد والضبط، وهذا ما يجعل مفهوم العدالة مفهوم صعب التصور سياسيا، خاصة وأن ميدان السياسي هو ميدان يسعى لأن يكون مستقلا بذاته عن ميدان الأخلاق والميتافيزيقيا، رغم أنه لا يدعي إمكانية عدم التأثر بهما مطلقا، وواضح أن راولز واقع تحت تأثير تجربة بعينها هي تجربة المجتمعات الغربية ذات التوجه الديمقراطي الليبيرالي، مما يجعله يقع في بعض التناقضات التي تترتب عن الرغبة في تبرير نموذج محدد سلفا، إلا أن ذلك لا يمنع نظرية العدالة من البحث عن مسوغات معقولة ومقبولة على نطاق أوسع، وهو ما يقود راولز إلى طرح مبادئ للعدالة تكاد تشمل المجال السياسي بكامله، ومع ذلك فقد انحازت نظرية العدالة كإنصاف "إلى مفهوم الإنسان كوطن، وتخلت عنه كإنسان، تماما كما انحازت نظرية العدالة إلى الإنصاف كإجراء، متخلية عن نفسها كمفهوم للعدل بالذات، ذلك هو الفارق الحاسم بين المدرسة الأوروبية في الأخلاق (روسو- كانط) والموروث الأنغلوساكسوني، في محصلته الأمريكية الأخيرة، فحين يقوم الانقسام في أقنوم الفرد بين كونه الإنسان وبين كونه المواطن تبلغ الأزمة التضحوية محصلتها الحضارية المعاصرة"2 .

إن إعطاء العدالة تصورا مؤسساتيا جعلها تنصب على البنية الأساسية كما يتطلبها التصور السياسي المتشكل حديثا في ظل فلسفة العقد الاجتماعي مع تضمين ذلك التصور بعدا برغماتيا تضحويا، يتطلب الاستعداد المسبق للتنازل عن بعض الحقوق والالتزام المستمر طيلة الحياة بما تفرضه تلك البنية، وهذا يجعل

[1] John Rawls, la justice comme équité. Op. cit. p247.

[2] مطاع صفدي، نقد الشر المحض، مرجع سابق، ص 127.

الفرد مواطنا منذ الولادة، وهكذا يتقدم "المواطن على الإنسان، بل على الفرد، إنه صناعة خاصة ينفرد بها (المجتمع المدني) كما تعيد تصنيعه وتسويقه الليبيرالية الجديدة. هذه الصناعة لا تقبل الاختلاف... فالمواطن لا يطرح مشكلة الطاعة أو عدمها. لأنه ما أن يدخل تحت هذا الأقنوم حتى يودع كل ما يتعلق بالمفاهيم المغايرة لما تتطلبه وصفة المواطنية. بمعنى أنه عندما يشرع في عزل النموذج عن مادته الأولى أو مصادره الواقعية فإنه يمكن التحدث دائما بإيجابية عن مجموعة الحلول الملائمة سلفا (Compétentes) لمشكلات متصورة، مصنفة، ومجانسة لدلالة النموذج"1 .

بهذا يتضح أن راولز ينطلق من واقع يرى أنه لا مناص من الأخذ به واعتباره مادة لطرح مشكلة التنظيم الجيد وبالتالي إشكالية العدالة كإنصاف، إنه واقع المجتمعات المعاصرة المحكوم بالتنوع والتعدد والحرية والاختلاف من جهة، وواقع الإجماع والاستقرار والتنظيم الدقيق من جهة أخرى، واقع الربح والمصلحة الفردية والنزعة الأنانية، وواقع الروح الإنسانية والمصلحة المشتركة والنزعة الأخلاقية المتعالية، وللوصول بهذا الواقع إلى نهايته السعيدة يفترض راولز ضرورة الحفاظ على الحياد تجاه المذاهب الفلسفية والاخلاقية والدينية، من أجل تحقيق أقصى ما يمكن من العدالة، على اعتبار أن البنية الأساسية موضوع العدالة كإنصاف تتصف بالنزعة التصارعية من جهة والنزعة التوافقية من جهة أخرى، والعدالة كتصور سياسي تقتضي أخذ هذا التركيب والتعقيد بعين الاعتبار حتى لا تتحول إلى صيغة مثالية غير ذات صلة بالواقع السياسي للمواطنين، وهو ما دفع براولز إلى ضرورة التسامح، مع ذلك يبقى الشك قائما حول الطرح السياسي للعدالة، إذ أنه من المفيد أن تبين هنا أن راولز "لا يضع صحة التصورات الأخلاقية لكانط موضع تساؤل، بل إنه يقوم بنقل المثل الأخلاقية إلى مجال آخر هو مجال النظرية السياسية المنهممة بمسألة العدالة. فالعدالة السياسية لا تعني بأي حال الانضباط الأخلاقي، وإن إلحاق الأخيرة بالأولى يتضمن مخاطر الوقوع في التوتاليتارية أو الشموليانية"2 وهو ما يجعل سؤال وضع القيم الإنسانية في إطار نظرية العدالة كإنصاف سؤالا مشروعا؟

---

[1] المرجع نفسه، ص128.

[2] جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص170.

الفصل الثالث
العدالة والقيم الإنسانية
في فلسفة جون راولز

كنا قد انتهينا في الفصل الثاني من هذا البحث إلى الطرح السياسي للعدالة عند جون راولز، والذي بمقتضاه تصبح العدالة مسألة ترتبط بتحقيق التوافق الاجتماعي داخل البنية الأساسية للمجتمع، وهو ما لا يحصل إلا إذا استطاع الشركاء المتعاقدون فيما بينهم الوصول إلى صيغة معقولة تمكنهم من تحديد إجراءات دقيقة وصارمة، تنقلهم من الوضع الطبيعي والحس الاجتماعي التلقائي إلى العدالة كإنصاف باعتبارها عدالة قائمة على الاستحقاق، لكن هذا الاستحقاق قائم على مبادئ تم وقوع الإنفاق حولها، فما هي طبيعة هذه المبادئ وكيف تم الاتفاق عليها وهل هي كافية لتحقيق العدالة؟

المبحث الأول: العدالة والحريات الأساسية، المبدأ الأول.

أ – أولوية الحرية الشخصية و الذاتية المتعالية :

يقول راولز "إننا نسمي عادلا أو غير عادل كثيرا من الأمور المختلفة، ليس فقط القوانين والمؤسسات والأنظمة الاجتماعية، ولكن حتى الأفعال الشخصية كالقرارات مثلا والأحكام والاتهامات، كما نسمي كذلك عادلا أو غير عادل المواقف والسلوكات الإنسانية، ولكن ما يهمنا هو العدالة الاجتماعية"[1] وعليه يحذر –راولز– من الخلط بين مبادئ العدالة الصالحة للمؤسسات، وتلك الخاصة بالأفراد وأفعالهم التي تتحكم فيها ظروفهم الخاصة"[2] إلا أنه يشير في الوقت نفسه أن حقوق الأفراد "ليست موضوع مساومات سياسية، ولا موضوع حساب لمنفعة اجتماعية معينة"[3] وهو ما يدفعنا إلى مساءلة مبادئ العدالة كما صاغها راولز في علاقتها بالحريات الأساسية؟

يقول راولز "العدالة لا تقف عند حدود العلاقات البنشخصية، إنها تمتد إلى ما هو أبعد من علاقة المقابلة وجها لوجه، لتتصل بذلك إلى حياة المؤسسات باعتبار أن موضوعها الأول هو البنية الأساسية للمجتمع، وبالضبط الطريقة التي

---

[1] Jhon Rawls, Théorie de la justice, Op. cit. p33.
[2] Ibid . P85
[3] Ibid. p30

توزع بموجبها المؤسسات الاجتماعية الرئيسية الحقوق والواجبات الأساسية، كما تحدد تقسيم الأرباح والمنافع الناتجة عن التعاون الاجتماعي"[1]

يفترض راولز أن البنية الأساسية للمجتمع قائمة على التعاون الاجتماعي الذي يتجسد في المؤسسات الرئيسية داخل المجتمع، تلك المؤسسات التي تقوم على قواعد عامة ومجردة، سندها الأساسي مبادئ العدالة التي تضمن الحريات الأساسية للأفراد التي يمكن إجمالها في ما يلي: حرية الحركة وحرية الاختيار المهني بالنسبة إلى الإمكانيات المتعددة، القدرة والحق في احتلال مراكز المسؤولية في المؤسسات السياسية والاقتصادية، المداخيل والثروة باعتبارهما وسائل يستحقها كل شخص من اجل تحقيق غاياته، وأخيرا ضمان شروط الحد الأدنى لاحترام الذات"[2] وعليه فمبادئ العدالة تهدف إلى الحفاظ على اكبر قدر ممكن من الحرية والمساواة من خلال الترتيبات التي تجريها على البنية الأساسية، إذ يقول راولز، "إن الهدف الحقيقي من العدالة كإنصاف، هو إيجاد قاعدة فلسفية وأخلاقية مقبولة تناسب المؤسسات الديمقراطية، وبالتالي تعالج مسألة، كيف يجب أن تدرك تلك المطالب الخاصة بالحرية والمساواة"[3] من هنا تمت صياغة مبادئ العدالة كقاعدة لضبط البنية الأساسية للمجتمع، ففي نظرية العدالة كإنصاف "لا تؤخذ رغبات وميولات الناس مهما كانت، كمعطيات أولا ثم بعد ذلك يتم البحث عن الوسائل الناجعة لإرضائها، بل بالعكس من ذلك، فإن هذه الرغبات تكون محددة منذ البداية بمبادئ العدالة التي تمدنا بالحدود اللازمة التي يجب أن تكون محترمة من قبل أنظمة غايتنا"[4] .

يختار راولز لنفسه تصورا إجرائيا يجعله في منآى عن التصور الغائي المدعوم بالنزعة الذاتية وهو ما يتماشى مع استهدافه لتجريد فكرة العقد الاجتماعي إلى أقصى حد ممكن، حتى يجعلها موضوعية تتسم بالحياد التام، وذلك ما قاده إلى

[1] Ibid, p33
[2] Jhon Rawls, la justice comme équité. Op.cit. pp89-90.
[3] Ibid. P22.
[4] Jhon Rawls, théorie de la justice op.cit p57.

افتراض حالة الجهل التي أدت إلى تقديم مبدأي العدالة كما يلي: في المقام الأول يجب أن يكون لكل شخص الحق متساو مع الآخرين في النظام الأكثر اتساعا من الحريات المتساوية بين الجميع، والذي يجب أن يكون متطابقا مع نفس النظام الذي لغيره، في المقام الثاني يجب أن تنظم الفوارق الاجتماعية والاقتصادية على نحو يمكن فيه في نفس الوقت: أ- أن تكون هذه الفوارق في صالح كل فرد.

ب- أن تكون هذه الفوارق مرتبطة بوضعيات ووظائف مفتوحة على الجميع"[1] .

ينطلق راولز من الحريات المتساوية للأفراد، فيعمل بصرامة شديدة من أجل تنظيم وترتيب تلك الحريات، فيؤكد أن مبادئ العدالة يجب أن تخضع لنظام دقيق "وفق نظام معجمي يكون فيه المبدأ الأول متقدما على المبدأ الثاني، ومعنى ذلك أنه لا يمكن تبرير أو تعويض أي اعتداء على الحريات الأساسية المتساوية بين الجميع، التي يحميها المبدأ الأول بامتيازات اجتماعية واقتصادية تكون أكبر"[2] ولذلك فإن "الاتفاق حول المبادئ يتم في ظل وضعية أصلية، قائمة على المساواة، تشبه وضعية أو حالة الطبيعة في نظرية العقد الاجتماعي التقليدية"[3] وعليه فأولوية المبدأ الأول تعني أولوية الحرية وخاصة الحريات الأساسية، مما يعني أن "الحرية لا تكون محدودة إلا بالحرية نفسها، فهدف راولز – ليس فقط الإشارة إلى أن مبادئ العدالة تتوافق مع أحكامنا الراسخة، ولكنها أيضا تقدم حججا قوية لصالح الحرية، على عكس المبادئ الغائية التي لا تقدم لنا في أحسن الأحوال إلا أسسا واضحة بالنسبة للحرية، أو على الأقل بالنسبة للحرية المتساوية للجميع"[4] .

بذل راولز جهدا لابأس به من أجل ترسيخ مبادئ العدالة بطريقة إجرائية تمكن البنية الأساسية من تحقيق العدالة دون التضحية بالحقوق والقيم المنبثقة عن

---

[1] Jhon Rawls, théorie de la justice, op.cit p92.
[2] Ibid. p92.
[3] Ganrel, claude, hayek et rawls sur la justice sociale : les différences sont elles plus verbales que substantielles » ? Cahiers d'economie politique N°54 éditions l'harmattan, Paris, 2008, p85-120.
[4] Ibid.

الحرية والمساواة ومع ذلك رأى البعض أن "خيال راولز لا يمكن أن يكون إجرائيا محضا، لأن الشروط التي يقوم عليها إجراء الإنصاف مُتجذرة في الغائية أو في التقليد الغائي téléologique الموروث من القدماء"[1] .

لكن راولز لا ينفي وجود علاقة بين القيم بشكل عام، والقيم الأخلاقية بشكل خاص ومنطلقات مبادئ العدالة، إلا أنه لا يعطي الأولوية للخير على حساب العدالة، رغم أنه لا يضحي بحريات وحقوق الأفراد في ظل إدخاله شروط إلزامية للعدالة الاجتماعية، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإجرائية راولز – لا تنفي وجود أي نزعة غائية لديه فإذا اعتبرنا الغائية هي الفعل من اجل غاية ما، فإن إجراءات راولز تلك لم تكن عبثية أو عشوائية وإنما كانت تهدف إلى إرساء مبادئ عقلانية ومعقولة تجعل العدالة مشكلة اجتماعية ينبغي حلها بطريقة يقبلها الجميع، وهذا ما يعود بنا إلى ما طرحه فلاسفة اليونان في هذه النقطة بالذات أي في اعتبارهم العدالة مشكلة اجتماعية لا يمكن فهمها إلا إذا تطرقنا لها في إطار فكرة المدينة – الدولة، أما راولز فيشترط البنية الأساسية كمدخل للعدالة، ومنه فالحريات الأساسية لا يجب التفكير فيها خارج تلك البنية، وبهذا فإن "هذه الحريات ليست مطلقة، أي أنها قابلة للتغيير والتعديل، لكن حتى وإن استلزم الأمر تغييرها أو التعديل منها، فإن ذلك يجب أن يكون وفق نظام من المفروض أن يكون هو ذاته بالنسبة للجميع"[2] وهو ما يدفعنا إلى القول بأن راولز يجمع بين الصرامة العقلية والمرونة العملية، فالمقصود من وراء مبادئ العدالة يتمثل في فعالية تلك المبادئ في إقرار الحريات الأساسية في ظل بنية أساسية محددة وليس خارجها، "فيعتبر هذا الشخص (أو هؤلاء الأشخاص) حرا أو (ليس حرا) من وجهة نظر قيد معين (أو مجموعة من القيود) بأن يفعل (أو لا يفعل) هذا أو ذاك، الجمعيات مثلها مثل الأشخاص يمكن أن تكون حرة أو غير حرة، والقيود التي تخضع لها تغدو بمثابة واجبات ونواهي محددة باسم القانون".[3]

يشترط راولز قيودا للحرية ويعتبر هذه القيود ضرورية بنفس المعنى الذي تكون فيه الحرية ضرورية، ولذلك فالاتفاق على تلك القيود من طرف الجميع تقتضيه رغبة الجميع في الحرية، ففي نظرية "العدالة كإنصاف، يقبل الأشخاص مسبقا مبدأ الحرية المتساوية للجميع، ويفعلون ذلك وهم جاهلون لغاياتهم

---

[1] Michel johann, le libéralisme politique de Paul Ricœur à l'épreuve des totalitarismes, cités N° 33, presses universitaires de France, paris, 2008, P17-30.
[2] Jhon rawls, une coception kantienne de l'égalité, op. cit. p316.
[3] Jhon Rawls, théorie de la justice op.cit p238.

الخاصة"[1] وهو ما يمكنهم من ربط الحرية بالبنية الأساسية، والسيطرة على نوازعهم الفردية* ويسمح لهم بالتحول من مجرد أفراد منعزلين إلى أشخاص منخرطون في البنية الاجتماعية، باعتبارهم عاقلين، أحرار ومتساوون، مما يجعلهم يعملون وفق نظام تعاون اجتماعي كما يلي: أ- لكل شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاؤه، في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة متناسقة مع نظام الحريات للجميع ذاته.

ب- يجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين:

أولهما يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص، وثانيهما يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذين هم أقل مركزا (وهذا مبدأ الفرق).[2]

يقدم راولز- إجراءات دقيقة الهدف من ورائها تحقيق الحريات الأساسية دون إهمال العدالة، ومع ذلك يؤكد على حماية الحقوق والحريات الأساسية التي يضمنها المبدأ الأول، فيقول "إن أولوية المبدأ الأول على الثاني تلغي المبادلة "المقايضة" كما يقول الاقتصاديون، بين الحقوق الأساسية والحريات التي يغطيها المبدأ الأول والمنافع الاجتماعية والاقتصادية التي ينظمها مبدأ الفرق، فعلى سبيل المثال: لا يمكن حرمان جماعات معينة من الحريات السياسية المتساوية على أساس أن حصولهم على هذه الحريات قد يمكنهم من أن يعطوا خططا يحتاجها النمو الاقتصادي والكفاءة الاقتصادية".[3]

من الواضح هنا أن راولز يجعل الحقوق والحريات الأساسية مسألة غير قابلة للتنازل تحت أي مبرر كان، فهي تُعبر عن جوهر الكرامة الإنسانية وترتبط بالإنسان من حيث هو ذات تستشعر قيمتها وكرامتها، وهو ما نلمسه من خلال تمييزه بين خمسة أنواع من المنافع، وعلى رأسها:

1) الحقوق والحريات الأساسية: حرية التفكير وحرية الضمير، وهذه الحقوق والحريات شروط مؤسساتية جوهرية لازمة للتطور الكافي والممارسة الكاملة والمكونة للقوتين الاخلاقيتين. وفي خاتمتهما الأسس الاجتماعية لاحترام

---

[1] Ibid . p56.

* الفردية بالمعنى الخاص مرادفة للشخصية personalité، إلا أن المحدثين يفرقون بينهما بقولهم: إن الفردية هي مجموع الصفات التي يتميز بها الفرد عن سائر أفراد نوعه أو مجتمعه، على حين أن الشخصية هي مجموع الصفات التي تجعل الفرد صالحا للحياة في مجتمع روحي معلوم، وإذا شئنا أن نحدد دلالة هذين اللفظين تحديدا أدق نستطيع أن نقول "الفردية تطلق على مجموع صفات الكائن الواعي كما هي في الواقع، وأن الشخصية تطلق على مجموع صفاته كما يجب أن تكون بالنسبة إلى مثل أعلى متصور فكل شخص بهذا المعنى فردا وليس كل فرد شخصا" (المعجم الفلسفي ج1، ص،ص 140-141، جميل صليبا)

[2] Jhon Rawls, la justice comme équité. Op.cit. pp 69-70.

[3] Ibid . p74.

الذات والمفهومة على أنها تلك النواحي للمؤسسات الأساسية التي تكون في العادة، جوهرية إذا ما أريد أن يكون للمواطنين إحساس حي بقيمتهم كأشخاص ويكونون قادرين على تقديم غاياتهم بثقة ذاتية"[1]

يؤكد لنا هذا التقسيم والترتيب اهتمام راولز- بالبعد الإنساني لنظرية العدالة كإنصاف، فهو يقول "هدفي هو إعداد نظرية للعدالة، تكون كبديل عن الفكر النفعي بصفة عامة[2] وهو ما يبرز رفضه للتنازل عن الحريات الأساسية باعتبارها حريات جوهرية بدونها لا يمكن التفكير في نظرية للعدالة تؤمن بأن الأفراد أحرار ومتساوون عقلانيون ومعقولون وبمقتضى ذلك لا يمكنهم التضحية بتلك الحريات التي تمثل المصدر الأساسي الذي يحققون من خلاله احترامهم الشخصي، ومع هذا "فليس مستحيلا أن ينتج أكبر خير ممكن، لكن ذلك ليس غاية بل مجرد صدفة"[3] نفهم من هذا أن مبادئ العدالة قد تقود إلى تحقيق أكبر خير ممكن لأكبر عدد من الأفراد، لكن لا يعني أن غايتها هي هذه وإنما مجرد صدفة، وعليه فراولز لا يرى أن الفرد يضحي بمصالحه من اجل الآخرين ليتحقق المجتمع المنظم، وهكذا فمقاربة، راولز "تسمح بإعطاء الحق لإنتاجية رأس المال، بدون أن تصطدم بتضحية بدون غاية"[4]

من هنا يتضح لنا مدى أولوية الحريات الأساسية في نظرية العدالة كإنصاف، ويرتبط ذلك بافتراض الحرية والمساواة المبدئية بين الجميع، وهو ما يَجعلُها في أساس الشرط الإنساني، وغير ذلك يعتبر إلغاءا لهذا الشرط الذي يعتبر ضروريا لانخراط كل فرد باعتباره شخصا في الحياة العامة للمجتمع الذي ينتمي إليه وهو ما يمكنه من الحصول على حق ممارسة الحريات السياسية بما في ذلك "حرية الاقتراع وشغل المناصب العامة، حرية التعبير والتجمع وكذا حرية التفكير والمعتقد وأكثر من ذلك هناك حرية الشخص التي تحوي حمايته من الضغوطات النفسية، والاعتداءات الجسدية، كما تحميه كذلك من الاعتقالات التعسفية"[5]

---

[1] Ibid. pp 89-90.
[2] John rawls, théorie de la justice. Op.cit. p49.
[3] Ibid. p56.
[4] Gession Axel, la justice entre les générations. Faut – il renancer au maximum intergénérationnel ? Revue de métaphisique et de morale, 2002/1, N33, presse universitaire de France .pp61-81.
[5] John Rawls, théorie de la justice. Op.cit. p92.

من هنا نفهم أسبقية المبدأ الأول على المبدأ الثاني للعدالة، فالمبدأ الأول يؤسس للحريات الأساسية ذات الصلة بإنسانية الإنسان كذات عاقلة تعي حقها في الحريات المتساوية، وعليه فأولوية هذا المبدأ تعني أولوية الذات الإنسانية بشكل من الأشكال، فإجرائية راولز لا تنفي الذات الإنسانية، وإنما تضعها في سياقها التاريخي ضمن متطلبات البنية الأساسية، وهكذا فإن وجهة النظر هذه "تتصور الفرد مبادرا وصانعا لاختياراته ومفاضلاته ضمن نظرية ديونطولوجية (déontologique) تعلن أولوية العدل على الخير ويشكل فيها الإحساس الإنساني الخاص أساس كل اختيار، وعليه فالأمر لا يتعلق بوجود موجه يضمن العدالة المنشودة من الخارج ولكن مبدأ يعبر عن الإجراء الذي يحقق إتفاق الشركاء حول اختيار مبادئ العدالة ويتعلق خصوصا بكيف نحترم حرية الكائنات العاقلة في السيطرة على مصائرها باختيارها الخاص بغض النظر عن السعادة الفردية أو الاجتماعية"[1]

إن عدم قابلية الحريات الأساسية للمقايضة يجعل هذه الحريات غاية في حد ذاتها، لذا يقول راولز- "يمكننا أن ندعم مثل بنيامن كونستان Benjamin Constant فكرة أن ما يمكن تسميته بحرية المحدثين، له قيمة أكبر من حرية القدماء"[2]، وهو ما يعبر عن الارتباط بين الحرية والاختيار العقلاني الذي يقضي بالمساواة بين الجميع في قدراتهم على تصور ما هو خير وما هو عدل، مما يجعل حرية الضمير وحرية التفكير من أهم الحريات الأساسية، على عكس حرية القدماء التي كانت مقصورة على فئة محدودة يفترض فيها تميزها بالعقل ومن ثم بالقدرة على إدراك العدل والخير، فإذا كانت الحريات الاساسية، يقول -راولز- متساوية بين الجميع وهذا ما يقضي به محتوى المبدأ الأول، فإن قيمة الحرية تتمثل في قدرة الأشخاص على تحقيق غاياتهم ضمن الإطار المحدد لهم، فالحرية باعتبارهم متساوية بين الجميع هي ذاتها بالنسبة للكل، بينما قيمة الحرية ليست كذلك باعتبارها أن البعض لهم من السلطة والثروة، وبالتالي من الوسائل ما يخول لهم الوصول إلى أهدافهم أكثر من غيرهم".[3]

---

[1] بليمان نجود، الليبيرالية الحديثة، تجديد نظرية العدل عند جون راولز. مرجع سابق، ص، ص72-73.
[2] Jhon rawls, théorie de la justice. Op.cit. p237
[3] Ibid. p 240.

لهذا السبب يطرح راولز- البنية الأساسية كموضوع أول للعدالة، فإذا ما أريد لنظرية العدالة أن تقوم على أسس صحيحة، عليها أن لا تفق موقفا ميتافيزيقيا من تلك الحريات، بل عليها أن تطرح الحريات الأساسية طرحا عقلانيا وسياسيا، وهذا الطرح هو ما يدفع إلى الاتفاق على مبادئ معقولة للعدالة في ظل موقع بدئي يتصرف فيه كل فرد باعتباره كائنا عاقلا حرا ومتساويا مع الآخرين في الجهل بغاياته الخاصة، لكنه على علم بما يتعلق به كذات عاقلة، الشيء الذي يمكنه من اختيار مبادئ العدالة، لا لأمر آخر، بل فقط لأنها مبادئ معقولة تتمتع بأكبر قدر من الحياد والتجريد، في الوقت الذي تأخذ فيه البنية الأساسية كموضوع لها، حتى يتسنى لها أن تكون نظرية سياسية، لكن ما يبقى محل ريبة وشك، إن لم نقل حيرة، هو مدى قدرتنا على امتلاك معرفة صحيحة، بل موضوعية عن تلك البنية التي قد تتسع لتصورات عديدة، مختلفة وربما متناقضة؟.

ب – الحريات الأساسية و البنية القاعدية :

يقترح راولز معيارا خاصا للحريات، فيرى أن "مهمة الحريات الأساسية وأولويتها هي أن يؤمنا لجميع المواطنين، وبالتساوي، الحالات الاجتماعية الجوهرية لتطورهم الكافي ولممارستهم الكاملة والنشطة لقوتيهم الاخلاقيتين في ما كنا أشرنا إليه بأنهما الحالتان الجوهريتان، ترتبط الحالة الجوهرية الأولى بالقدرة على حس العدالة وتخص تطبيق مبادئ العدالة على البنية الأساسية وخططها الاجتماعية، والحريات السياسية المتساوية وحرية التفكير هما لتأمين التطبيق الحر والنشط لمبادئ العدالة على تلك البنية وعلى خططها بواسطة الممارسة الكاملة والفعالة لحس المواطنين بالعدالة وكل هذا ضروري ليكون الاستعمال الحر للعقل العمومي ممكنا"[1] .

فالمهمة الأولى للحريات الأساسية هي تمكين المواطنين من حدس العدالة والتفكير في كيفية تجسيدها داخل البنية الأساسية، وهذه هي الحالة الجوهرية الأولى، أما الحالة الجوهرية الثانية فترتبط بقدرة الحصول "على مفهوم (كامل) للخير... وتختص بممارسة المواطنين لقوى عقلهم العملي في تشكيل، ومراجعة، مثل هذا المفهوم ومتابعة العقلانية في حياة كاملة، أما حرية الضمير وحرية التجمع فهما لتأمين الفرصة للممارسة الحرة والنشطة لهذه القدرة وقوى العقل العملي والحكم المرافقة لها"[2] .

[1] John rawls, la justice comme équité. Op.cit. p158
[2] Ibid. pp. 158-159.

إن قيمة الحريات الأساسية مرتبطة بقدرتها على فسح المجال أمام المواطنين لكي يعبروا بأنفسهم عن كيفية تطبيق مبادئ العدالة على البنية الأساسية، بالإضافة إلى تمكينهم من صياغة تصورهم الخاص حول ما هو خير بالنسبة لهم، وهو ما يعني أن أهمية حرية من الحريات ترتبط بمدى تأثيرها على ممارسة كل شخص لملكتي العدل والخير، من هنا يكون التحدي الذي يجب أن تتصدى له "الديمقراطية الليبيرالية والتعددية، في سياق التعدد الثقافي والإثني الحالي، حسب راولز- هو واجب تغيير موقفها من المواطنين المتدينين فبدلا من تأسيس أو الدفاع عن الدولة اللائكية انطلاقا من الحجج الفلسفية كالعلمنة أو اللائكية واقتراح كطريق وحيد للاندماج "لبرلة Libéralisation" الدين أولوية émancipation المواطنين باعتبارهم أفرادا عن العقائد الدينية والتي تكون في بعض الأحيان في صراع مع المبادئ الديمقراطية، فالحل حسب راولز – يتطلب أولا أن تعيد الليبرالية النظر في نفسها"[1] ينبأ هذا بإدراك راولز لواقع التعددية في الفترة المعاصرة، إذ لا يمكن التفكير في العدالة في صلتها بالحريات الأساسية بعيدا عن هذا الواقع، واقع التعددية الذي يعتبر من أول متطلباته "تثبيت العقود الأساسية والحريات، وتعيين أولويتها الخاصة، مرة وإلى الأبد، وهذا العمل يبعد هذه الضمانات عن البرامج السياسية للأحزاب السياسية، فتضعها وراء حساب المصالح الاجتماعية، وبالتالي تأمين واضح وثابت لشروط التعاون الاجتماعي على قاعدة الاحترام المتبادل ومبدءا العدالة يحققا هذا الأمر".[2]

يفترض –راولز- أن مبدآ العدالة يرسخان الحقوق والحريات الأساسية بشكل نهائي، فهذه الحقوق والحريات الأساسية تمثل جوهر العدالة كإنصاف، إذ مهما اختلفت التصورات وتعددت حول العدل والخير، إلا أن هذه الحريات لا يمكن إلغاءها لأنها متجذرة في الحس بالعدالة، كما أن –راولز- "يعتقد أن مبادئ العدالة كما بلورها هو أعلى مرتبة، منطقيا من تلك المبادئ المرتبطة بتصورات منافسة كالمنفعوية (أو المنفعوي) utilitarisme والحدسوية intuitionnisme والكمالوية perfectionnisme والاستحقاقوية méritocratique وقد استدل على هذا التفوق أخلاقيا، فهو يحاجج أخلاقيا مبادئه المتعلقة بالعدالة"[3] .

من الواضح أن مبادئ راولز تحاول أن تكون إجرائية خالصة لا تحصر نفسها في إطار أي تصور محدود عن العدالة وعن الحريات الأساسية، ولذلك تفضل أن تترك المجال مفتوحا للتصورات المختلفة، وهو ما يجعلها في موضع

[1] Audar catrine, John rawls et les alternatives à la laïcité, raisons politiques ? N34, 02, 2009.pp101-125
[2] John rawls, la justice comme équité. Op.cit. pp161-162.
[3] لوك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص139.

يسمح لها بالتقاطع مع تلك التصورات في عناصرها المتباينة من تصور إلى آخر، فالمبدأ الأول للعدالة يمثل العدالة في حالتها المثلى بحيث يضمن كل شخص قيمته المتمثلة في الحرية المتساوية مع الآخرين الذين يعترفون به كذلك من حيث هو كائن عاقل، يملك حرية الاختيار، ولذلك "فإن الأشخاص ينعمون بهذه الحرية الأساسية عندما يكونون أحرارا في متابعة اهتماماتهم الفلسفية والدينية، دون قيود شرعية تفرض عليهم التزاما بشكل معين من الممارسة الدينية، وكذلك عندما يكون عدم التدخل واجبا مفروضا على الآخرين اتجاه الفرد الذي يسعى إلى تحقيق ذلك".[1]

ج –الحريات الأساسية بين التسوية والتضحية :

لايفضل راولز الاعتداء على أي حرية من الحريات الأساسية تحت أي مبرر كان ومع ذلك "هناك في الواقع، مواقف لا سبيل فيها لتجنب وضع حرياتنا الأساسية في خطر، لكن الوضع الأصلي ليس واحدا من تلك المواقف بوجود المبدأين، وإن الموفقة على مبدأ معدل المنفعة هو استهداف خير أعظم في حين نكون معرضين تلك الحقوق والحريات للخطر دونما سبب كافي"[2] وعليه فمن غير الممكن النظر إلى الحريات الأساسية من زاوية المنفعة، لأن قيمة تلك الحريات تفضل قيمة أي شكل من أشكال المنفعة، مما يمنحها أولوية مطلقة وخاصة، لأنها صيغت في غياب أو بعيدا من كل تصور له صلة بما هو نفعي، إلا أنه "لا حرية أساسية مطلقة، ذلك لأن هذه الحريات قد تتنازع في حالات خاصة فلابد من تعديل مطالبها لتدخل في نظام مترابط من الحريات، ويكون الهدف إجراء هذه التعديلات بطريقة، بحيث تكون الحريات الأكثر أهمية، على الأقل، والتي في التطور الكافي والممارسة الكاملة للقوى الأخلاقية في الحالتين الأساسيتين متسقة"[3].

يرى راولز أن الحرية لا تحدها إلا الحرية، ولذلك فنظام الحريات الأساسية يجب أن يخضع لما تتطلبه أهمية كل واحدة من هذه الحريات، في بناء مجتمع منظم ويفترض فيه أنه مجتمع يقوم في جوهره على التعاون الاجتماعي، أي على الحرية والمساواة بين الجميع ومن أجل كل واحد، فالبنية الأساسية للمجتمع محكومة بالحرية والمساواة بين المواطنين من جهة وبالتعاون الاجتماعي من جهة أخرى، وهو ما جعل –راولز– ينخرط في إشكالية خاصة، ملخصها التساؤل، "هل بمقدورنا، نحن المواطنين، نحن الكائنات المنقوصة أخلاقيا، الأنانية، الانضمام إلى وجهة النظر الأخلاقية هذه، بحيث نلتحم مع نتائجها في النهاية؟

[1] Jhon rawls, théorie de la justice. Op.cit. p240.
[2] Jhon rawls, la justice comme équité. Op.cit. p147.
[3] Ibid. p148.

كيف سنعمل على قبول النتائج المترتبة عن البرهنة المنجزة وفق وجهة نظر أخلاقية، عندما نكتشف فيما بعد أن هذه النتائج ستكون مناقضة لنا عمليا؟ وأخيرا كيف، وبموجب أي نوع من الإجراءات يمكننا أن نوجد في وضع يتسم بالتجرد والنزاهة حتى ولو كان ذلك في مستوى الخيال؟"[1] .

يدرك –راولز– الصعوبات التي تعترض الحريات الأساسية في سياق نظرية العدالة كإنصاف، ذلك أن البنية الأساسية موضوع العدالة تعتمد على قدر كبير من الحياد والتجرد الأخلاقي الذي يؤسس تلك الحريات ويحافظ عليها، غير أن هذا لا يتحقق ببساطة وسهولة، وإنما يتطلب تصورا عاما للعدالة يتوافق في إطاره العام مع جوهر الحريات، ويكون مقبولا من طرف الجميع، والحق أن نظام الحريات الأساسية كله له أولوية غير أن أولويته لا تتحقق إلا عندما يكون لكل واحدة من الحريات الأساسية أهمية أساسية فلا يمكن تعريضها لتسوية إلا إذا كان الوضع من نوع "لابد مما ليس منه"[2] فأولوية الحريات الأساسية مرتبطة بأولوية المبدأ الأول للعدالة كإنصاف، ولذلك لا يمكن تعديلها أو التنازل عنها وكل تعديل أو تسوية يعني وجود خلل في البنية الأساسية للمجتمع، لكن –راولز– يقر أنه ولسبب ما "لا يفر من أن تتنازع هذه الحريات بعضها مع بعضها الآخر، لذا يجب تكييف القواعد المؤسساتية التي تعينها بحيث تندمج كل حرية في نظام متسق من الحريات. وتعني أولوية الحرية (أي أولوية المبدأ الأول على الثاني) انه لا يمكن وضع حد أو إنكار حرية أساسية إلا في سبيل حريات أساسية أخرى، واحدة منها أو أكثر، وليس بغية الحصول على خير عمومي أعظم، مفهوم على أنه المجموع الصافي الأعظم للمنافع الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع كله"[3] .

إن هذا يؤكد واقع التعددية، كما يؤكد رفض الاحتجاج بأي مبرر اجتماعي أو اقتصادي لإلغاء أي حرية من الحريات الأساسية، وهو ما يعني أن ما يحد هذه الحريات هو فقط تلك الحريات ذاتها، وبالتالي فهي ليست خاضعة لمبادئ وغايات خارجة عنها، بل خاضعة فقط لمبادئ العدالة التي تعتبر معقولة ومقبولة عند الجميع والتي تنظر إلى الأفراد باعتبارهم أحرار ومتساوون في القدرة على تصور العدل والخير، ومن ثم فهي تلزمهم جميعا بالطاعة مقابل التمتع بحرياتهم في بنية أساسية قائمة على التعاون، لكن السؤال المطروح يبقى متعلقا بكيفية الحفاظ على تلك الحريات الأساسية في وضع تحكمه اللامساواة؟.

---

[1] لوك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص139.

[2] Jhon rawls, la justice comme équité. Op.cit. p148.

[3] ibid. p156

المبحث الثاني: العدالة واللامساواة ، المبدأ الثاني .
أ – اللامساواة كدافع للتفكير في العدالة :

رغم أن نظرية العدالة لدى راولز تقوم على الحرية والمساواة، إلا أن ذلك لا ينفي إمكانية وجود اللامساواة، وخاصة اللامساواة في الحرية، إذا كان هذا لصالح الجميع، إذ لا يمكن (أ) التقليص من الحرية، إلا إذا كان ذلك سيدعم النظام الكلي للحرية بين الجميع .

(ب) إن اللامساواة في الحرية، ليست مشروعة إلا إذا كانت مقبولة من طرف أولئك الذين لهم حرية أقل"[1] فاللامساواة تخضع إذا للانسجام والتوازن المطلوب في البنية الأساسية، وعلينا أن نحكم عليها في هذا الإطار، لكن افتراض التعاون كأرضية أساسية للبنية الاجتماعية، جعل البعض يتصور أن "نظرية العدالة عند راولز تزاوج بين النفعية والمساواة، ولذلك فالتفاوتات غير مقبولة في هذه النظرية إلا إذا زادت من راحة ورفاهية الجميع"[2] كما يرى آخرون أن راولز يريد "إنتاج نظرية أكثر فائدة من النفعية، لكن تكون أكثر انسجاما مع المشاعر الأخلاقية.[3] وفي هذا السياق تعرض –راولز– للنقد من تيار التحرريين libertariens الذين يعتقدون باسم حماية الحرية أن أي تدخل "من الدولة في حياة الأفراد مرفوض وغير مقبول حتى وإن كان ذلك من أجل إقامة عدالة اجتماعية أكبر، يتهمه – روبير نوزيك robert nozick الأستاذ بجامعة هارفارد واحد خصومه الأشداء بأنه يرى أن ليس لجدارة الشخص وجهوده دخل في تحديد أجره"[4].

والحقيقة أن نظرية العدالة، كما أشرنا – استندت إلى مبدأين مختلفين، وحاولت أن تلتزم اكبر قدر ممكن من الحياد والنزاهة، فلم تنخرط في أي مذهب انخراطا قبليا، بل تركت المجال مفتوحا أمام المذاهب المختلفة، وحاولت أن

[1] Jhon rawls, théorie de la justice. Op.cit.p341

[2] نيقولا جورنيه، النقاشات الأمريكية حول العدالة الاجتماعية، عن كتاب وايل كيمليكا: نظريات العدالة، ضمن كتاب، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، إشراف جلن فرانسوا دورتيي، ص201.

[3] جاك لوكومت، الحرية والمساواة، عن كتاب جون راولس: نظرية العدالة، ضمن كتاب، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، إشراف جان فرانسوا، دورتي، ص206.

[4] جاك لوكومت، المرجع نفسه، ص212.

تتخلص من كل ميل إيديولوجي، على اعتبار أن العدالة هي عدالة إنسانية، بغض النظر عن كيفية تحقيقها فرديا أو جماعيا، وعليه فلا تناقض بين الحرية والمساواة إذا اعتبرنا العدالة كمبادئ معقولة هي المعيار، لأن تلك المبادئ تهدف إلى توفير الأرضية الملائمة والظروف المساعدة على توفير الإمكانات المناسبة لتحقيق الكرامة الإنسانية والاحترام الذاتي، فالتسويات الاجتماعية لا تتم بشكل تلقائي وإنما تتم انطلاقا من تلك المبادئ التي تحدد ماهية الحقوق بشكل محايد، ومن أجل ذلك فهي تنطلق من المساواة دون أن تتغاضى عن الدور الذي يمكن للامساواة أن تقوم به، فالمبدأ الثاني للعدالة والذي يتضمن تأسيس العدالة الاجتماعية "يراعي حقيقة أنه في مجتمع ذي مساواة مطلقة تتعرض الإنتاجية لخطر الانخفاض كثيرا إلى حد يتضرر معه الجميع حتى الأكثر حرمانا، يؤكد راولز إذن أن التفاوتات الاجتماعية الاقتصادية عادلة فقط وفقط إذا كانت منتجة لمزايا تعويضية للأفراد الأكثر حرمانا (مبدأ الاختلاف)[1].

إن نظرية العدالة كما تصور –راولز– تصورا إجرائيا تفترض التعاون كمبدأ أساسي داخل الحياة الاجتماعية، التعاون بدل الصراع قناعة أساسية لدى الأفراد المتعاقدين، ولهذا يمكن أن "يكون المجتمع الذي توجد فيه فوارق قليلة بين الأكثر غنى والأكثر فقرا أكثر لا عدالة من المجتمع الذي توجد فيه فوراق كبيرة بينهما، لكن تكون للفقراء هنا امتيازات أكثر مما هي عليه في المجتمع السابق"[2] .

يمكننا أن نلحظ هنا مدى سيطرت الحس بالعدالة على العدالة كما هي في الواقع، وهذا بفضل "حجاب الجهل" الذي افترضته نظرية العدالة، لكن الواقع الإنساني يؤكد أن التفاوت في حد ذاته عندما يكون واضحا يثير مشكلة العدالة، إلا أن راولز يؤمن أن التفاوت امر محتوم، وما علينا إلا أن نوجهه لصالح كل إنسان، وهكذا عندما يتفاعل مبدأ المساواة مع مبدأ الاختلاف، يمكن القول، تبعا لـــ جاكلين روس jacline russ بأن ثمة اهتماما بالإنصاف، ومراعاة للتفاوت، وفحصا مرنا وإنسانيا، في جو لا عدالات الحياة"[3].

فالعدالة كإنصاف تراعي متطلبات الواقع الإنساني، وهو ما يجعلها تلتزم بقدر كبير من المرونة، لذلك يقول –راولز – لابد للعدالة كإنصاف، من حيث هي مفهوم سياسي عمومي، أن توفر أساسا مشتركا للموازنة بين وجهات النظر المتضادة المؤيد منها والمعارض، للأشكال المختلفة للملكية، بما فيها الاشتراكية، وهي بهذا التصرف، تحاول أن تتجنب الحكم المسبق على مسألة الملكية الخاصة

---

[1] جاك لوكومت، المرجع نفسه، ص209.
[2] المرجع نفسه، ص210.
[3] جمال مفرج، نظرية العدالة عند جون روالس، ضمن كتاب العدالة والإنسان، مرجع سابق، ص133.

لوسائل الإنتاج على المستوى الأساسي للحقوق الأساسية، وبهذه الطريقة يمكن لمناقشة هذه المسألة المهمة أن تستأنف في إطار مفهوم سياسي للعدالة يمكنه أن ينال تأييد إجماع متشابك".[1]

تبقي نظرية العدالة كإنصاف المجال مفتوحا للمناقشة والحوار بين أفراد المجتمع في إطار البنية الأساسية ومتطلباتها، وهو ما يجعلها تقترب من نظرية الفعل التواصلي لـــ هابرماز- الذي يرى أن "خلافاته مع "جون راولز – لا تتعدى "الإطار الضيق لنفس العائلة" أي عائلة الكانطية الجديدة، فهو يدافع عن نموذج تداولي délibératif للديمقراطية المشاركاتية يقوم على أطروحة أصالة الاستقلالية الفردية أو الخاصة privée والاستقلالية العمومية"[2] وهذا يجعلنا نقول أن مبادئ نظرية العدالة لا تقرر مكان الأفراد المنخرطون في البنية الأساسية، ولذلك فهي تترك مجالا للامساواة بشرط أن "تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين: أولهما يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص، وثانيهما يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذين هم أقل مركزا (وهذا هو مبدأ الفرق)"[3].

ليست اللامساواة ضد العدالة في كل الحالات أو الوضعيات، يمكن للامساواة أن تكون في خدمة الصالح العام أكثر من بعض أشكال المساواة، شريطة بناء البنية الأساسية على مبادئ معقولة يقبل بها الجميع، بشكل كامل، ومن هنا "تستبعد نظرية –راولز– كما يلاحظ فرانسوا تيري F-Terré تضحيتين: تضحية الأكثر حرمانا باسم الفعالية الاقتصادية وهو ما يعود إلى التنديد بـــ "الليبيرالية المتوحشة" وتضحيتهم (الأكثر حرمانا) باسم العدالة الاجتماعية وهو ما يعادل رفض "الاشتراكية السلطوية"[4] ، وكأن –راولز– يرفض أن تنهض نظرية العدالة على فكرة التضحية، لأنه يرى أن العدالة تحقق مطالب الجميع ودون أية تضحية، ولهذا تساءل جون بيار دوبوي Jean-Pierre Dupuy "هل نستطيع أن نرفض التضحية ونبقى عقلانيين في الوقت نفسه؟ يقول- هذا ما حاول جون راولس الذي اعتبره الفرنسيون مفكرا ليبيراليا قبل أن يتقبلوه شخصية قوية من شخصيات الديمقراطية الاجتماعية. في نظريته عن العدالة الاجتماعية يقرر للوهلة الأولى أنه لا يمكن المساس ببعض الحقوق الأساسية للفرد، وهكذا فإنه لا يمكن

[1] John rawls, la justice comme équité. Op.cit. p161.
[2] Janie pélabay, « Jurgen habermas et charles taylor : jugement interculturel et critique de la tradition, tracés – revue des sciences humaines, 12/2007 faut-il avoir peur du relativisme ? p121-135.
[3] John rawls, la justice comme équité. Op.cit. p161.
[4] جاك لوكموت، الحرية والمساواة، عن كتاب جون راولس، نظرية العدالة، مرجع سابق، ص209

التضحية بالحريات القاعدية في سبيل الازدهار حتى ولو كان في ذلك خدمة للأكثر حرمانا وعوزا، يجعل راولز نفسه في هذه النقطة خصما للنفعية، لكنه يذكر مبادئ العدالة هي تقريبا ما يلي: اللاعدالة هي تفاوتات ولا مساواة ليست في خدمة الأكثر حرمانا أولا"[1].

إذا نستطيع القول أن نظرية العدالة كإنصاف، تتأرجح في تقييمها لمتطلبات العدالة بين المبدأ الأول الذي يجعل الحرية والمساواة وما يترتب عليهما من حقوق وحريات أساسية تمس جوهر العدالة باعتبارها عدالة إنسانية مضمونها الرئيسي احترام الذات الإنسانية وبين المبدأ الثاني الذي يأخذ بعين الاعتبار معطيات الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وهذا ما يدفع إلى شيء من التنازل عن بعض الحقوق والحريات لصالح كل واحد من حيث هو شخص مرتبط بالمجتمع الذي ينتهي إليه طيلة حياة كاملة، وربما يكون الدافع إلى الاتفاق بين الأفراد في الوضع الأصلي يعود في أصله إلى فكرة التنازل تلك، ولهذا يقول – راولز– لابد أن يحسب المفهوم السياسي للعدالة حساب متطلبات التنظيم الاجتماعي والكفاءة الاقتصادية، فالأطراف توافق على حالات لا مساواة في المدخول والثروة عندما تعمل هذه الحالات على التحسين الفعال لوضع كل واحد بدءا من القسمة المتساوية. وهذا يقدم فكرة مبدأ الفرق: باتخاذ القسمة المتساوية دليلا، فإن الذين يكسبون أكثر من سواهم يتركون على حالهم، لكن بشروط مقبولة، من الذين هم أقل كسبا."[2]

لابد إذن من الاتفاق على نوع أو شكل اللامساواة المشروعة، حتى لا يبقى المجال مفتوحا لبعض أشكال اللامساواة غير المعتدلة، والتي تُقصي الأكثر حرمانا من التعاون الاجتماعي، وتؤدي إلى انقسامات اجتماعية داخل البنية الأساسية للمجتمع، ومن هنا يقول –راولز– "نأمل ألا يمنع وضع أعضاء الجماعة الأقل انتفاعا من الدخول في العالم الاجتماعي ومن رؤية أنفسهم أعضاء كاملين فيه حالما يفهمون المثل العليا للمجتمع ومبادءه ويدركون كيف أن المنافع الأكثر التي يحققها الآخرون تعمل لصالحهم"[3].

يراهن راولز بشكل غير طبيعي على ثقافة المجتمع وعلى سيكولوجية الأفراد الذين يشكلونه، فثقته قوية في حسهم بالعدالة، إذ يقول "نحن نفترض أن ينظر المواطنون إلى أنفسهم على أنهم أحرار ومتساوون وأن يعتبروا المجتمع

[1] جان بيار- دوبوي، المجتمع الليبيرالي والعدالة، حوار مع مجلة العلوم الإنسانية، ضمن كتاب فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، قضاياها، أعلامها. إشراف جان فرانسوا دورتي، ص220

[2] Jhon rawls, la justice comme équité. Op.cit. p172.

[3] Ibid . p180

نظاما منصفا من التعاون الاجتماعي عبر الزمن. وأن يعتقدوا، أيضا، أن عدالة التوزيع تنظم حالات عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية في التوقعات الحياتية، اللامساواة المتأثرة بالأصل الاجتماعي الطبقي للفرد، وبالمعطيات الطبيعية، والحظ الحسن في مجرى الحياة"[1] .

يبدوا واضحا أن راولز لا يقبل أن تبقى اللامساواة للصدفة، بل لابد من تنظيمها بشكل منصف، ومنه فاللامساواة التي يكون سببها الأصل الاجتماعي أو المعطى الطبيعي أو الحظ، هي لا مساواة غير عادلة، تتعارض مع عقلانية ومعقولية المواطنين، وحريتهم ومساواتهم المبدئية، فهي تغرس في نفوسهم الحسد والحقد، بدل روح الاحترام المتبادل والتعاون المنصف، ولهذا فلابد من مراجعة عدد من أسباب تنظيم حالات اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية، "(أ) ما يزعجنا هنا ليس عدم المساواة في المدخول والثروة، فعوضا عن ذلك، نحن نفكر في أنه ما لم تكن هناك ندرة واقعية، فيجب أن ينال الجميع ما يكفي لتلبية حاجاته الأساسية على الأقل.

(ب) والسبب الثاني هو منع قسم من المجتمع من السيطرة على بقيته. وعندما يكون نوعا اللامساواة كبيرين فهما يدعمان اللامساواة السياسية.

(ج) والسبب الثالث، يقربنا إلى ما هو سيء في اللامساواة عينها... نتائج اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية قد تصبح شرورا خطيرة، وتصبح المواقف التي تولدها رذائل عظمى"[2].

من خلال هذا، نلاحظ كيف أن –راولز– يركز على نتائج اللامساواة وأثارها على البنية الأساسية للمجتمع، أي علاقتها المباشرة بالعدالة الاجتماعية ومن ثم السياسية، ومن ثم تأثيراتها على القيم السياسية والأخلاقية للمواطنين، ومع ذلك يواصل راولز متسائلا: ما السَّيء أو الظلم في اللامساواة بحد ذاتها؟ ليجيب، قد تكون سيئة أو ظالمة في ذاتها لأنها في نظام مراتب فلا يستطيع كل واحد أن يحوز على المرتبة الأعلى"[3].

إن انطلاق نظرية العدالة كإنصاف من فرضية التعاون الاجتماعي، جعل مسألة اللامساواة في إطار تلك النظرية تأخذ اهتماما كبيرا لدى– راولز– فهو يراها غير مشروعة مبدئيا، لكنه يراها ضرورة لابد منها بعد ذلك، فينتقل من العقلانية الخالصة إلى العقلانية النفعية، أو بالأحرى إلى المنفعة المحدودة والمشروطة، بحيث أن المسألة الأساسية ليست في اللامساواة بحد ذاتها وإنما بما

[1] Ibid. p180
[2] Ibid, p 181.
[3] Jhon rawls, la justice comme équité. Op.cit. p181

يترتب عنها من نتائج، ولذلك فالأمر مرتبط بتنظيم اللامساواة، بالكيفية التي تجعل المجتمع منظم بشكل جيد، بما يسمح بتحقيق حياة جيدة لجميع الأشخاص وهو ما يتيح لهم القدرة على تطوير كفاءاتهم، "وعليه فمبدأ الفرق والاختلاف، في فكر راولز هو المكمل الضروري للمساواة الحقيقية في الحظوظ، فمع هذا المبدأ، يجب الصراع ضد التعسف الأخلاقي للوسط الاجتماعي للولادة الذي لا أحد مسؤول عنه"[1].

ب _ العدالة كإنصاف و اللامساواة المشروطة :

يعمل –راولز– على تحييد الأمور العارضة، من أجل وضع جميع الأفراد على مستوى خط انطلاق واحد، ومع ذلك فهو باقتراحه لمبدأين أحدهما جوهره المساواة، والآخر جوهره اللامساواة، يُثير تساؤلا مفاده، لماذا المساواة واللامساواة معا؟ يعود ذلك إلى أنه في نظام يعتمد المساواة المطلقة يمكن أن تبلغ الانتاجية مستويات متدنية، إلى حد يتضرر فيه حتى الشخص الأقل دخلا، إذ توجد درجة تصبح عندها إعادة توزيع المداخيل ذات نتائج عكسية. من هنا يدخل مبدأ الاختلاف حيز الفعل، فيضع في جزءه الأول الحدود التي يجب ألا تتخطاها هذه الأشكال من اللامساواة، حتى تعد أفضل من أشكال أخرى أكبر منها وأفضل كذلك من قسمة متساوية، كما يعمل هذا المبدأ في جزءه الثاني بقدر الإمكان على إلغاء أشكال التفاوت الناجمة عن الاختلاف في السلطة والمسؤولية"[2].

تستند نظرية العدالة إلى شق أخلاقي وآخر سياسي، وتحاول أن تعمل من خلال المزاوجة بينهما على بناء نسق اجتماعي بإمكانه استيعاب الأخلاقي في السياسي، وهذا بسبب إدراكها للواقع المركب وغير البسيط، ولهذا اشتغل –راولز– على كيفية تصحيح البنية الأساسية، بشكل أساسي، وهي بنية تسيطر عليها اللامساواة، ولذا يقول –بول ريكور– "تجدر الملاحظة لدى راولز، أن استنكار واقع اللامساواة يمثل الحافز للتفكير إذ أن ما يشغله هو قبل كل شيء

[1] Gamel claud, Hayek et Rawls sur la justice sociale. Op. cit. p85-120

[2] مصطفى حنفي، جون راولز والإرث الكانطي، إعادة تشكيل المجال السياسي، مجلة أوراق فلسفية، عدد21، ص330.

ذلك التفاوت في الحظوظ منذ البداية عند دخول الأفراد معترك الحياة، وهو تفاوت يمكن أن نسميه عدم تكافؤ في "نقاط الانطلاق"[1].

هذا ما يمكن تسميته بالتعسف الأخلاقي، بحيث تُعطى لبعض الأفراد عوامل أفضل من العوامل والظروف التي تتوفر لدى البعض الآخر، مما يجعل التفاوت مرتبط بوضعيات اجتماعية واقتصادية خارجة عن مسؤولية الأفراد، ويفكر راولز بطبيعة الحال في "اللامساواة المقترنة باختلاف إسهامات الأفراد في سير المجتمع وفي اختلافهم من حيث الأهلية والكفاءة والقدرة على الاضطلاع بالمسؤولية الخ ... وهي لامساواة لم يتمكن أو لم يرغب أي مجتمع في التخلص منها، ويكون المشكل بالتالي في تعريف الإنصاف على نحو يمكن فيه تقليص هذه اللامساواة إلى درجة دنيا ما دام من المستحيل إلغاؤها تماما. ويمكن أن تلخص – يقول ريكور– على النحو التالي: هل يمكن لنا أن نتحدث بكل إنصاف عن أشكال من اللامساواة تكون عادلة أو على الأقل أقل إجحافا من غيرها"[2].

بهذا تكون نظرية العدالة كإنصاف قد ميزت بين اللامساواة العادلة أو المشروعة والمقبولة وبين اللامساواة الظالمة أو غير المشروعة والمعقولة، فإذا كان المبدأ الأول للعدالة يركز على المساواة فإن المبدأ الثاني يركز ويهتم باللامساواة باعتبارها معطى واقعي يستحيل إلغاؤه أو التغاضي عنه، لأنه بدون التفكير فيه بجد، لا معنى لأي تساؤل حول العدالة كمفهوم عام تقوم عليه البنية الأساسية المحكومة بالإنصاف كحد للامساواة المعتدلة، وهي لامساواة تراعي الشروط الإجرائية للعدالة، التي توحي بوجود ذات بشرية يجب احترامها على قدر المستطاع، فإذا كانت المساواة المطلقة متعذرة وغير ممكنة، فالعدالة كتصور سياسي لا تستبعد بعض أشكال اللامساواة التي كانت تعتبر حافزا أساسيا لتحقيق الذات، شريطة التزام هذه الذات بالمبادئ الأساسية التي تم الاتفاق عليها والتي يلتزم بها الجميع من حيث هم ذوات عاقلة مزودة بالحرية والمساواة تمتلك حس

[1] بول ريكور، العادل، ج1، ص128
[2] المصدر نفسه، ص128.

العدالة كإنصاف، وهكذا يطبق المبدأ الثاني في أول تقدير على "توزيع المداخيل والثروة، وعلى توجهات المنظمات التي تستخدم الاختلافات في السلطة والمسؤولية التي لكل شخص"[1] .

ومن هنا يعيب –راولز– على النفعانية انتقالها من الفرد إلى المجتمع، وكأنه يشير إلى عدم مراعاة الاختلافات الموجودة بين الحياة الأخلاقية للفرد والحياة السياسية للمجتمع، إذ يقول "هنا يكمن عيب النفعانية بالتحديد، أي في ذلك التعميم من الفرد إلى المجتمع، فشتان بين القول أن شخصا قد يضطر إلى التضحية بمتعة آنية وضئيلة من اجل متعة أكبر قيمة، وبين القول إن إرضاء الأغلبية يقتضي التضحية بما من شأنه أن يرضى الأقلية"[2] .

يصبُّ هذا الانتقاد في صلب فكرة اللامساواة والموقف منها، وكأن –راولز– يبحث عن عقلنة اللامساواة، وهو ما يتمثل في إفرادها المبدأ الثاني للعدالة والذي تمت صياغته بعيدا عن كل غايات خاصة أو شخصية، بل انطلاقا من تصور عقلي محض في الوضع الأصلي وتحت "ستار الجهل" ولذلك فاللامساواة هي بمثابة معطى معقول تتطلبه البنية الأساسية للمجتمع بعيدا عن رغبات الأفراد وميولهم الشخصية، لكن لا يبدوا أن –راولز– قادر على إلغاء فكرة التضحية تماما وهو في هذا الجانب لا يختلف عن الفلسفات التليولوجية، وخاصة الفلسفة النفعية، فإذا كانت هذه الأخيرة تضحي بالأقلية باسم أكبر خير ممكن من أجل الأغلبية، فإن نظرية العدالة كإنصاف تقترب من التضحية بالأغلبية باسم الإنصاف وفقا لخطة ذات صيغة إجرائية محكمة، تهيئ هذه الأغلبية لتقبل تلك التضحية لصالحها، وهو ما جعل البعض يقول عن هذا المقياس أنه "مقياس مسيحي بامتياز، فهو يعطي لمن يمكن التضحية بهم أولوية لا متناهية، إنه يأخذ على عالم اللامساواة والتفتيش هذا وجهة نظر الضحية، لكن ليس بإمكان –راولز– أن يُؤسس نظريته على ديانة خاصة، يبقى له العقل وصورته الحديثة وهي العقلانية، ينبغي لمبادئ العدالة أن

---

[1] John rawls, théorie de la justice. Op.cit. p92.
[2] Ibid. p41.

تكون متوافقة مع العقلانية ومع مبدأ الفعالية، وينتج عن هذا أنه ليس لها إلا الموافقة على الحل المتمثل في التضحية، وعلى العكس من ذلك فإن رفض التضحية المتجذرة فينا بقوة والتي توحي بما نسميه العدالة يبدو بصورة أساسية غير عقلاني"[1] .

ج _ اللامساواة العادلة بين العقلانية و التضحية :

يبدوا أن –راولز– يريد أن يلغي كل دخل للأخلاق في حل مشكلة اللامساواة، ومنه فهو يعمل على عقلنة هذا الحل بشكل كامل، بما يؤدي إلى إظهاره أنه معقول ومقبول، فهو ينقل التضحية من المجال الأخلاقي إلى المجال العقلاني، ومن ثم تكون اللامساواة مدخلا لإدماج التضحية في العدالة كإنصاف، بما يؤدي إلى إلغاء التعارض بين التضحية والعدالة، وكأننا هنا أمام موقف يتوسط النزعة الأخلاقية والنزعة الإجرائية، لكنه يجمع بين ما هو أخلاقي وما هو إجرائي في الوقت نفسه، والحقيقة أن هذا التداخل يخترق المتن الراولزي بأكمله ابتداء من الوضع الأصلي وفرضية ستار الجهل، كما أن اللامساواة في هذا الإطار تخضع لضرورات إجرائية لتحقيق العدالة كإنصاف كما تخضع لالتزامات وغايات أخلاقية تتمثل في تحقيق الخير العام بما يقوي ويؤكد العلاقة الأساسية داخل البنية الأساسية للمجتمع وهي علاقة التعاون الاجتماعي المنصف، وهكذا يقول –راولز– نحن نحب أن نفكر أن يكون من هم في مرتبة أعلى قد نالوها أو حققوا مركزهم بطرق مناسبة تثمر منافع تعويضية للخير العام، أما المنزلة الثابتة التي يعينها المولد، أو الجنس، أو العرق، فهي بغيضة"[2].

وعليه، فلا مجال للمكانات العشوائية في مجتمع حسن التنظيم، هو في نهاية المطاف عبارة عن نسق اجتماعي تعاوني منصف، وهذا يجعلنا نفهم بأن –راولز– ينطلق من حس بالعدالة يؤسس عليه تصوره للامساواة العادلة، وذلك لأن

---

[1] جان بيار دوبوي، المجتمع الليبرالي والعدالة، حوار مع مجلة العلوم الإنسانية، ضمن كتاب فلسفات عصرنا، مرجع سابق، ص221.

[2] Jhon rawls, la justice comme équité. Op.cit. p183.

"مبادئ العدالة نفسها عند –راولز– يجب أن تكون مرتبطة بتصور أخلاقي مسبق عن الشخص"[1] باعتباره حرا ومتساويا مع الآخرين وعاقلا، ومنه "يجب أن يفهم تسويغ حالات اللامساواة من منظور المواطنين المتساوين"[2] وهو ما يقود اللامساواة إلى التفكير في ضرورة الالتزام بأولية وأحقية المساواة، وهكذا لا تكون اللامساواة ضد المساواة، بل إن المساواة الحقيقية لا تكتمل إلا في ظل لامساواة معتدلة، أي لامساواة تنعكس نتائجها بشكل إيجابي على جميع المواطنين، وخاصة الفئات الأكثر حرمانا، لهذا يقول –راولز– "حتى إذا تساءلنا هنا عن الظلم فهو ليس شيئا آخر غير تلك الفوارق التي لا ينتفع منها الكل"[3].

يصر –راولز– على التوفيق بين العدالة والحرية، انطلاقا من المبادئ الأساسية التي يتم الاتفاق عليها، والتي تبدوا أكثر المبادئ عقلانية وهو ما يجعلها مقبولة عند الجميع خاصة وأن صياغتها تتم في ظل ستار الجهل، أين يفكر كل فرد في العلاقات المتبادلة بينه وبين الآخرين، ومن ثم في بنية تلك العلاقات التي تتضمن الاعتراف المتبادل بين جميع الأفراد باعتبارهم أشخاصا يملكون قيمة معنوية، ومن هنا يقول –راولز– "بهذا الشكل لا يمكن للأشخاص أن يؤكدوا حريتهم واستقلالهم اتجاه العوارض الطبيعية والاجتماعية، إلا إذا تصرفوا وفق المبادئ المتفق عليها، والمعترف بها في الموقع البدئي"[4] وعليه فهذه المبادئ "هي بحق بمثابة المحدد للقانون الخلقي، وبعبارة أدق هي المبادئ الصالحة للمؤسسات وللأشخاص معا"[5].

إن هذا يؤدي بنا إلى القول أن اللامساواة كما يتصورها –راولز– مرتبطة بمبادئ العدالة ومحددة في إطارها، ولذلك فإذا كانت النظرة إلى تلك المبادئ نظرة محايدة فإن الأمر نفسه بالنسبة للامساواة، وهو ما يبتعد بالبنية الأساسية للمجتمع عن الانقسام والصراع من جهة، والوحدة المطلقة والاندماج

---

[1] Jacelyne couture, éthique et rationalité. Collection philosophie et langage édition pierre mardada. 1992. P79.
[2] Jhon rawls, la justice comme équité. Op.cit. p183.
[3] Jhon rawls, Théorie de la justice. Op.cit. p93.
[4] ibid. p292.
[5] Ibid. p292

التام من جهة أخرى، فعوضا عن ذلك هناك لامساواة مشروطة بأفق المساواة المنصفة، ولهذا يقول –بول ريكور– "يدرك الشخص الأقل حظا، أن موقعه سيستفيد الاستفادة القصوى من الفوارق التي يلحظها، إذ سيكون حاله أشد سوءا لو كانت الفوارق أقل أهمية مما هي عليه. أما الشخص الأوفر حظا، والذي قد يبدوا أقل امتيازا مقارنة بأمثاله في مجتمعات أخرى، سيقتنع أنه سيحصل على تعويض عن خسارته النسبية، قياسا إلى الوضع الأفضل الذي يمكن أن توفره له قسمة أقل إنصافا، وذلك من خلال تعاون أقرانه معه وإلا كانت امتيازاته النسبية مهددة بالتلاشي"[1] هذا، ما ستصل إليه نظرية العدالة كإنصاف، ففي ظل مجتمع تعاوني متشبع بحس العدالة، تصبح التضحية ضرورية للتحكم في اللامساواة التي أفرد لها –راولز– المبدأ الثاني للعدالة، لأن المساواة الحقيقية ليس لها من خيار إلا المرور عبر حل إشكالية اللامساواة في السلطة والثروة، وكيفية توزيعها داخل البنية الأساسية، وعليه "يبقى الهدف من المسألة التوزيعية هو "استشعار التباينات الكبيرة في توزيع الثروة الاجتماعية واحتواءها، دون إغفال واقعة أن وجود بعض مظاهر الاختلال، إنما هي بمثابة حافز مشجع للإبداعية المجتمعاتية، إذ وفي سبيل بلوغ نمو شامل يمكن للأغنياء أن يتمتعوا ببعض المزايا، شريطة أن ينال من طيباتها الفقراء"[2]. والآن السؤال الذي يمكننا طرحه، إذا كان هذا ما أثمرته نظرية العدالة كإنصاف في تنظيمها للامساواة، فكيف يمكنها أن تعمل على تنظيم الاختلافات العقائدية، الفكرية والإيديولوجية الموجودة في بنية المجتمعات الحديثة؟

[1] بول ريكور، العادل، ج1، ص106.
[2] المصدر نفسه، ص107.

المبحث الثالث: العدالة والإجماع المتقطع.

أ _ الإجماع المتقطع و التعددية المعقولة :

تنظر نظرية العدالة إلى البنية الأساسية للمجتمع على أنها بنية صراعية – توافقية، وهو ما يعبر عن ما يسميه –راولز– بالتعددية المعقولة التي يرى أنها الواقعة الأكثر تمييزا للمجتمعات الحديثة، وهو ما يعني أنه ليس هناك رؤية عامة تستطيع أن تزود العدالة بتصور سياسي مقبول لدى الجميع،وينطلق راولز هنا من تجربة المجتمعات الحديثة إذ يقول "الشروط الاجتماعية والتاريخية للأنظمة الديمقراطية الحديثة تجد أصلها في الحروب الدينية التي أعقبت الإصلاح، وفي تطوير مبدأ التسامح الذي عززته، وعلى ما يبدوا في امتداد نمط الحكم الدستوري وفي الاقتصادات المرتبطة بالسوق الصناعية الموسعة، هذه الشروط أثرت بشكل عميق على إيجاد تصور عملي للعدالة، ومن بين أشياء أخرى، فإن تصورا معينا للعدالة يجب أن يأخذ في الحسبان، تعدد المذاهب الشمولية والتفهمية، وتعدد التصورات المتعارضة التي يستحيل الحكم عليها، وهي تدور حول المعنى والقيمة وحول الغاية من الحياة الإنسانية أو ما أسميته باختصار شديد "تصورات الخير" المدافع عنها من طرف مواطني المجتمعات الديمقراطية"[1] .

إذن، ينطلق –راولز– من تجربة المجتمعات الديمقراطية الحديثة، ويتصور أنها تجربة طبعت بطابعها الخاص تصور العدالة في سياق ديني وسياسي واقتصادي واجتماعي محدد، ميزته الأساسية التعددية التي تجذرت في بنية تلك المجتمعات، فهذا التنوع المذهبي –واقعة التعددية– ليس شرطا تاريخيا بسيطا يجب أن يختفي بسرعة، على العكس من ذلك فهو سمة دائمة للثقافة العمومية للديمقراطية الحديثة"[2] وهنا نتساءل عن مدى إمكانية تحقيق مجتمع حسن التنظيم في ظل وجود التعدد والتنوع المذهبي؟

[1] John rawls, justice et démocratie. Op.cit. p250.
[2] Ibid. p 251.

التعدد والتنوع والاختلاف عناصر جوهرية في ثقافة المجتمعات الحديثة، وعليه فأي بحث عن شكل منظم لهذه المجتمعات يجب أن ينطلق من هذه العناصر التي تصب في فكرة الإجماع المتشابك أو المتقطع التي يقدمها –راولز– "بهدف إضفاء واقعية أكبر على فكرة المجتمع الحسن التنظيم وجعلها تتلائم مع الحالات التاريخية والاجتماعية للمجتمعات الديمقراطية التي تشتمل على واقع التعددية المعقولة. في المجتمع الحسن التنظيم يؤكد المواطنون كلهم مفهوم العدالة السياسية ذاته، مع ذلك، نحن لا نفترض أنهم يفعلون ذلك للأسباب ذاتها، ودائما، فللمواطنين نظرات دينية وفلسفية وأخلاقية متنازعة، لذا فهم يؤكدون المفهوم السياسي عبر عقائد شاملة مختلفة ومتعارضة، وبالتالي لأسباب مختلفة"[1].

إن نظرية العدالة كإنصاف لا تفترض حصول إجماع بسيط وسطحي، فبالرغم من انطلاقها من فرضية ستار الجهل التي تبدوا فرضية متعالية، إلا أنها لا تلغي الإنسان الفرد كفاعل اجتماعي، وهو ما يجعلها تقبل بالاختلاف داخل المجتمع التي تفترضه مجتمعا حسن التنظيم، وترفض كل عقيدة شمولية تلغي هذا الاختلاف، إذ أن "واقع التعددية المعقولة يتضمن عدم وجود مثل هذه العقيدة، سواء أكان شمولها كاملا أم جزئيا، يتفق عليها جميع المواطنين، أو يمكنهم أن يتفقوا عليها بغية حل المسائل الأساسية للعدالة السياسية"[2].

إن الإجماع المطلق غير ممكن في سياق نظرية العدالة كإنصاف التي تعتبر البنية الأساسية الموضوع الأول والأساسي لها، وبالتالي فالعدالة كإنصاف هي عبارة عن بناء يتم تشييده عن طريق إجماع توافقي، وتتم من خلاله الموافقة بين المبادئ والمصالح المختلفة، وهذا ما يجعل العدالة مشكلة سياسية وليست مشكلة ميتافيزيقية أو ابستمولوجية، من هنا يقول –راولز– "إن المفهوم السياسي في مجتمع حسن التنظيم يتأكد بما أشرنا إليه باسم الإجماع المتشابك المعقول. وبهذا نعني أن المفهوم السياسي مؤيد من العقائد المعقولة الدينية

[1] John rawls, la justice comme équité. Op.cit. p56.
[2] Ibid. p 57

والأخلاقية رغم تعارضها، والتي لها جسم مهم من الأتباع والتي تدوم عبر الزمن من جيل إلى الجيل الذي يليه. وأعتقد أن هذا هو الأساس الأكثر معقولية للوحدة السياسية والاجتماعية المتوفرة للمواطنين في مجتمع ديمقراطي"[1] .

لا يخرج –راولز– عن التقليد الأنجلوساكسوني في احتياطه من الوقوع في المثالية من جهة والقطعية من جهة أخرى، ولذلك يفضل الانطلاق من واقع المجتمعات الديمقراطية التي يركز على تحليل بنيتها الأساسية ذات الصبغة التعددية، مما يفرض رفض النزعة الأحادية في التفكير، وهو ما يولد "نتيجة أولى جد مهمة لـــ ليبيرالية –راولز– التعددية وهي أن انتقاده للعقل "الأحادي" يقود إلى تحويل أو تغيير العلاقة بين العقل والدين. وهو ما يقود إلى الإقرار بأن الإنسانية تعيش في ظل تعددية لا يمكن اختزالها،تعددية ثقافية، تعددية في أساليب العيش، وفي القيم، وأن العقل الإنساني يجب أن يعتبر عقلا تواصليا" و"جدليا أو حواريا:، حسب صياغة هابرماس، وليس كعقل كوني وأحادي « monologique » فهذا الإجماع السياسي لا يمكنه أن يكون إلا متعدد الأصوات ومتعدد الثقافات، لكنه ليس أحاديا، من وجهة نظر العقل العمومي، الديانات تعتبر مذاهب "معقولة raisonable" إذا كانت قادرة على تقديم حجج مقبولة في المجال السياسي، وإذا تخلت عن اللجوء إلى استهداف أو استحضار الحقيقة"[2] .

الإجماع بهذا الشكل له صلة وثيقة باستهداف راولز، تجديد نظرية العقد الاجتماعي إلى أقصى حد ممكن، فهو إجماع مفتوح على جميع المذاهب الموجودة في المجتمع الديمقراطي، شريطة أن لا تعتبر تلك المذاهب نفسها انعكاسا وتعبيرا عن الحقيقة المطلقة أو الصدق التام، وإنما تنظر إلى ذاتها معطى من معطيات البنية الأساسية، وتجد لها تبريرا معقولا ومقبولا داخل المجتمع الذي تحيا وتعيش فيه، وهذا ما دفع راولز إلى البحث عن مبادئ حيادية، يجد فيها جميع الأفراد دورا ومكانة لهم، كما تجد فيها جميع الأفكار والمذاهب مكانا وقيمة لها، وهو ما

[1] Ibid. p57
[2] Ardaurd catrine, john rawls et les altérnatives libérales à la laicité. Op. cit. pp 101.125.

يعني أن الإجماع المتقطع يشترط شكلا معينا من أشكال الليبرالية. فالليبرالية عليها أن تتخلى عن تصورها لنفسها تصورا عقائديا حتى تكون أكثر انفتاحا على واقع المجتمعات الديمقراطية، وإلا فقدت حياديتها وأصبحت مذهبا شموليا منغلقا على ذاته مما يحولها من فكرة سياسية إلى مبدأ أخلاقي أو ميتافيزيقي يستند إلى عقل أحادي من هنا تتطلب نظرية العدالة كإنصاف إعادة النظر في الليبرالية نفسها، فيرى –راولز– ثلاثة تغيرات أساسية ضرورية "أولا، الليبرالية يجب أن تتخلى عن تأسيس الإجماع السياسي، على قيم فلسفية أو أخلاقية أو دينية مشتركة، أين يصبح مفهومه لليبرالية السياسية يفترض إلزامات سياسية بدل تطبيقها كمذهب تفهمي « Compréhensive » على كل نواحي الوجود. كذلك يجب على الليبرالية أن تأخذ بجد التعدد المذهبي الذي يميز الديمقراطيات بدل أن تطرح العلمانية كحل وحيد أو تصور وحيد قادر على الدفاع عن الدولة اللائكية، يجب عليها أن تقبل بالدفاع عن مبادئها انطلاقا من حوار محدود بما هو سياسي، شريطة أن يفترض فهم الآخر والاعتراف به، إنه لأمر مهم أن تتخلى الليبرالية المعاصرة عن أملها في تبرير أو برهنة مبادئها أو إعطائها أحقية كونية.

وأخيرا، على الليبرالية أن تقبل بفهم الظاهرة الدينية، كالإسلام بشكل خاص، بدل الإغراق في البحث عن اللاتمايز والجهل الذي نتج عن علمنة المجتمع"[1] .

هكذا تترك العدالة كإنصاف المجال مفتوحا للحريات الأساسية، في حدود ما تتطلبه ضرورة الإجماع السياسي، مما يعني أن نظرية العدالة هي نظرية سياسية بالدرجة الأولى، هدفها هو تحقيق أكبر قدر ممكن من التوافق داخل بنية المجتمع الديمقراطي، دون أن تزعم أن ذلك الإجماع أو التوافق هو عبارة عن مبدأ حقيقي في ذاته له أحقية مطلقة، وإنما تعتبره ثمرة لثقافة الأفراد باعتبارهم أشخاصا أحرار ومتساوون، والأهم من ذلك عقلانيتين ومعقولين، وهذا ما يمكنهم

[1] Audard, catrine, ibid, pp 101-125.

من فهم حدود حرياتهم المتساوية في إطار البنية الأساسية للمجتمع الذي يعيشون فيه، أي أن الحرية والمساواة يجب أن يتم إدراكها في ضوء البنية الأساسية تلك وليس انطلاقا من اعتبارها مشكلة ميتافيزيقية تحيلنا على إشكالية الحقيقة والمصير النهائي للإنسان، ومع ذلك فالإجماع السياسي كما تفترضه وتتصوره نظرية العدالة كإنصاف، ليس إجماعا بسيطا بين الأشخاص داخل المجتمع الديمقراطي، إنما هو إجماع له علاقة مباشرة بمبادئ العدالة، أي أنه مرتبط بجوهر البنية الأساسية للمجتمع الديمقراطي المشبع بقيم الحرية والاختلاف، انطلاقا من اعتبار الإنسان كائنا عاقلا واجتماعيا في الوقت نفسه، وهو ما يفرض على نظرية العدالة أن تسعى إلى بناء الوحدة السياسية والاجتماعية على الإجماع المتقطع، أي إجماع قائم على التعدد والاختلاف لكنه معقول.

ب- العدالة السياسية و الإجماع المتقطع :

يعطي -راولز- للسياسي أهمية قصوى في تفكيره، لهذا يلح على استقلاليته وتحريره من كل القيود الميتافيزيقية والأخلاقية المثالية، ومع ذلك لا يفترض أن الثقافة العمومية اليومية يمكنها أن تزودنا بمعايير واضحة، لذلك يقول "سنفحص الآن أن فكرة الإجماع المتشابك لا تجعل مفهوم العدالة كإنصاف سياسيا بطريقة خاطئة، وأن الأفكار اليومية الجارية المتعلقة بسياسة الإجماع وكيفية تحقيق الإجماع لها معان مصاحبة مضللة، لذا نحن نحتاج أن نوضح أن هذه المعاني المصاحبة لا تشملها فكرتنا المختلفة عن الإجماع المتشابك"[1]

يقوم -راولز- ببناء أفكاره انطلاقا من افتراضاته الإجرائية التي يتصورها ضرورية للوصول إلى صيغة مقبولة ومعقولة كإنصاف، استنادا إلى مفهومه للشخص وللمجتمع المنظم، وهو ما يجعله ينزع نزعة معيارية، في تحديده لما هو سياسي، وهكذا يقول" لكي يتجنب مفهوم سياسي أن يكون سياسيا بطريقة خاطئة عليه أن يصوغ نظرة حرة قائمة بذاتها حول القيم (الأخلاقية) العظيمة جدا

[1] John rawls, la justice comme équité. Op.cit. p255.

التي تنطبق على العلاقة السياسية، ...هكذا ينشأ استعمالنا لفكرة الإجماع المتشابك: ونحن نفترض أن يكون نظاما ديمقراطيا دستوريا عادلا وناجحا ويستحق الدفاع عنه، فنسأل كيف يمكننا أن نصرع دفاعنا عنه حتى يمكنه من أن يكسب دعما واسعا وبالتالي تحقيق استقرار كاف؟

ولتحقيق هذه الغاية لا نتطلع إلى العقائد الشمولية الموجودة ثم نرسم مفهوما سياسيا يقيم نوعا من موازنة القوى بينها"[1] .

إذا يتصور –راولز– أن المجال السياسي له قيمة الخاصة، وهي مع ذلك قيم عظيمة، لأنها قيم مستقلة بذاتها، وبطبيعة الحال نلمس هنا التأثير الكانطي، لكن نظرية العدالة كإنصاف تبقى مرتبطة بالبنية الأساسية للمجتمع الديمقراطي أكثر من ارتباطها باستقلالية الشخص باعتباره كائنا عاقلا ومستقلا بذاته، لذلك يقول "إن العدالة كإنصاف تتخلى وبالتأكيد، عن المثال الأعلى للمجتمع السياسي، إذا كان المقصود بذلك المثال الأعلى مجتمعا سياسيا موحدا (جزئيا أو كليا) على أساس عقيدة شمولية دينية، أو فلسفية، أو أخلاقية، وقد أقصى ذلك المفهوم للوحدة الاجتماعية لوجود واقع قوامه التعددية المعقولة، ولم يعد يبدو كإمكانية سياسية أساسية للمؤسسات الديمقراطية في نظر من قبل الحريات الأساسية ومبدأ التسامح ويجب أن ننظر إلى الوحدة الاجتماعية بطريقة مختلفة: أي إنها تشتق من إجماع متقطع على مفهوم سياسي للعدالة"[2] .

بهذا تشترط العدالة كمفهوم سياسي أن يكون الإجماع الذي تقوم عليه الوحدة الاجتماعية إجماعا معقولا عند الأشخاص الذين يعيشون في المجتمع، وهو ما جعل البعض يرى أن هذا الإجماع السياسي مرهون بإرادة المواطنين واستعدادهم للقبول به، وعليه فراولز يتقدم هنا "إلى أرضية خطيرة، ويظهر أنه ابتعد عن الليبرالية، عندما يقول "للوصول إلى صحوة ضمير، يجب أن نربح القلوب والأرواح" مما يبدوا أنه يرفض التصورات المعاصرة للديمقراطية

[1] Ibid. p255.
[2] Ibid. p269.

باعتبارها منافسة بين جمعات ربح، من أجل أن يطرح أن الديمقراطيات حتى تستمر في السياق الحالي هي في حاجة إلى إجماع سياسي، يمكن أن يكون "جمهوريا": فالإجماع لا يمكنه أن يستقر إلا إذا اعترف المواطنون بقيمه السياسية التي يجب أن يطيعوها، فقط وحده الإجماع "الأخلاقي morale" على قيم سياسية، يمكنه أن يؤدي إلى اندماج أو انخراط المواطنين المتدينين وغير المتدينين "[1] .

يمكن القول –أن– راولز– ينطلق من ضرورة إيمان الأفراد إيمانا قويا بمبادئ العدالة ليس فقط فيما يترتب عنها من توزيع منصف للسُلطة والثروة، ولكن فيما تفترضه من قيم أخلاقية وإنسانية مهمة، كالتعاون والتسامح، وهذا ما جعله يشعر بأنه معرض للاتهام بالطوباوية والوهمية في بحثه عن إجماع متقطع تقوم عليه نظرية العدالة كإنصاف، والحقيقة أن العدالة كتصور سياسي، تعمل على حماية القيم السياسية العظيمة كالحرية المدنية والمساواة المنصفة، ولكنها مع ذلك تعترف بمحدوديتها من حيث هي مفهوم سياسي، وبذلك فهي تقع ضمن ما هو ممكن، أي في نطاق ما هو معقول، فراولز يتساءل "إذا زالت بعض المفاهيم وظلت مفاهيم أخرى ضعيفة لا تكاد تقوم على الحياة في نظام دستوري عادل، فهل هذا وفي حد ذاته، يعني أن مفهومه السياسي للعدالة أخفق في ان يكون حياديا بينها؟ والجواب هو أنه، في ضوء المعاني المرتبطة بكلمة حيادي"، قد يصح القول: إنه أخفق، وهذه صعوبة تختص بتلك الكلمة ... ومن دون التمادي في الشرح، نقول إنه لن يكون المفهوم السياسي ظالما لهم، وذلك لأن التأثيرات الاجتماعية على أي نظرة للعدالة السياسية والتي تفضل بعض العقائد على أخرى لا يمكن تجنبها، فلا يقدر أي مجتمع أن يحتوي في داخله كل طرائق الحياة، ويمكننا أن نندب حظنا في المساحة المحدودة من العوالم الاجتماعية، وفي عالمنا

[1] Audard catrine. Op.cit.p 125.

خاصة، كما يمكننا أن نأسف لآثار ثقافتنا وبنيتنا الاجتماعية التي لم يكن هناك مفر منها"[1] .

يعترف راولز بمحدودية العدالة كإنصاف من حيث هي نظرية سياسية غير قادرة على التخلص بشكل كامل من تأثيرات البنية الأساسية للمجتمع الديمقراطي، ومن الثقافة التي يتبناها هذا المجتمع، ولذلك فمن غير الممكن أن نتحدث عن حياد تام، لأننا إذا ما فعلنا ذلك فإننا نتحدث عن حرية مطلقة واستقلالية غير مشروطة، وهو أمر غير مرغوب فيه داخل مجتمع حسن التنظيم، وغير ممكن كذلك، وفكرة الإجماع المتقطع هي اعتراف ضمني بمحدودية عوالمنا الاجتماعية، وهو ما يتضح ابتداءا من عرض مبدأ العدالة وفق ترتيب دقيق يتجه من الحريات المتساوية إلى الحريات المتفاوتة، التي تطرح مشكلة المساواة وتكافؤ الفرص، وراولز –يعي مدى أهمية السياق الاجتماعي في طرح إشكالية العدالة طرحا سياسيا، وهو طرح يقع بين الحتمية التاريخية والنزعة الانسانوية «Humanisme » الأمر الذي يقربه من هابرماس عندما يقول "كان يمكن أن يكون الحل بالنسبة لــ– هيدغر ودريدا، في أن تنسب الأفاق التي خلق عبرها معنى فهم العالم، لا إلى الوجود الإنساني (Dasein) الذي يضفي ذاته بشكل بطولي أو لحدث (advenir) تاريخي (historial) يعيد البنى بدون معرفة الفاعلين، بل إلى عوالم معاشة، بنيت بالتواصل وتعيد إنتاج ذاتها عبر الوسيط الملموس لفاعلية موجهة نحو التفاهم لقد "لمحت" إلى هذا الأمر كل مرة، في اللحظة الحاسمة: كان ينبغي استبدال بنموذج معرفة الأشياء، نموذج الوفاق بين ذوات قادرة على الكلام والعمل"[2].

فراولز، في تصوره السياسي للعدالة، يحاول الابتعاد عن كل تفسير مسبق للنظام الاجتماعي داخل المجتمعات الديمقراطية، ومع ذلك فهو يفترض أن هذه

---

[1] John rawls, la justice comme équité op.cit. p211.

[2] هابرماس، يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية وفكرية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995، ص453.

المجتمعات تعتمد تصورا عاما حول العدالة، تم الاتفاق حوله، رغم اختلاف الأفراد وتفاوتهم فيما بينهم، ولذلك فالبنية الأساسية كموضوع أساسي للعدالة هي بنية صراعية- توافقية، مما يفرض بالضرورة إجماعا متقطعا، وهو ما يعني أن المجتمع الديمقراطي ليس نسقا تعاونيا بشكل تلقائي، وإنما يصبح تعاونيا بعد إجراءات وترتيبات عديدة، في ظل واقعة التعددية "ويرجع راولز هذه الواقعة أساسا إلى الحروب الدينية للغرب المسيحي في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فقد فرضت هذه الحروب، كواقعة، وجود العديد من الأديان في نفس الوقت وداخل نفس الفضاء السياسي. وكان الحل لذلك النزاع العنيف بالفعل من خلال انتصار فكرة التسامح التي أخذت في البداية على طريقة هوبز، بمعنى التسوية المرضية لجميع الأطراف Modus vivendi كقيمة إيجابية تحتل مرتبة أرقى من كل العقائد الدينية ومن كل القناعات الفلسفية والأخلاقية الأخرى المتعارضة تعارضا جوهريا فيما بينها"[1] .

وهكذا يصبح الإجماع السياسي المنبثق عن العدالة كإنصاف أساسا للتوافق بدل التسامح الديني، وهذا يقودنا إلى فكرة عن المفهوم السياسي للعدالة لا تفترض وجود وجهة نظر شاملة خاصة، ويمكن بالتالي دعمها بإجماع متقطع، دائم من طرف عقائد معقولة، فمنذ البداية وضع الأفراد في أفق محدود هو أفق ستار الجهل الذي يفرض عليهم قيودا معقولة يقبلون بها جميعا، من دونها لا يمكن بناء مجتمع منظم قائم على التعاون المنصف الذي تفترضه العدالة كإنصاف، وهو ما يقر به كل فرد باعتباره عاقلا، وذلك في ظل الاختلافات الموجودة بين الأفراد، إذ أن تلك الاختلافات هي في أساس فرضية ستار الجهل التي يراد من وراءها الحصول على أحسن صيغة ممكنة للتوافق، ولكي يكون هذا التوافق معقولا يجب أن يكون مقبولا على أوسع نطاق ممكن داخل المجتمع، أي عليه أن يحقق إجماعا واسعا بين الأفراد باعتبارهم أشخاصا يعيشون داخل مجتمع حسن التنظيم، متشبع

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص138.

بقيم العقلانية والحرية والمساواة وخاصة قيمة التعاون المنصف التي تتضمن بالضرورة فكرة التعاون العادل وليس التعاون الأخلاقي أي التعاون القائم على الإحسان وفقا لأي معيار من معايير الخير، ومنه فنظرية العدالة لا تميل إلى حل مشكلات الصراع والاختلاف حلا أخلاقيا، رغم أننا نستطيع أن نلمس أنها تتضمن ذلك، فهي تريد أن تصل إلى حل عقلاني لتلك المشكلات، وهو ما دفعها إلى اقتراح فكرة إجماع متقطع كأساس معقول للعدالة كإنصاف باعتبارها تصورا سياسيا يهدف إلى تحصيل دعم كاف ومستمر داخل المجتمع الديمقراطي من أجل تحقيق الاستقرار.

في هذا السياق يقول –راولز– أما الأهم بالنسبة إلينا، وبعد أن صار ينظر إلى العدالة كإنصاف على أنها مفهوم سياسي، هو أن على الأطراف أن تفكر، أيضا، فيما إذا كانت المبادئ المتبناه، والمفهوم الذي تنتمي إليه، يمكن أن يكسبا دعم العقائد الشمولية المعقولة والمتنوعة التي لا محيد عن وجودها، في مجتمع ديمقراطي حسن التنظيم. ونحن عند هذه النقطة، نقدم فكرة الإجماع المتقطع: أي الإجماع الذي يصادق فيه على المفهوم السياسي نفسه من قبل العقائد الشمولية المعقولة المتعارضة التي تكتسب جسما مهما من الأتباع وتدوم من جيل إلى الجيل الذي يليه"[1] .

ج – الديمقراطية و الإجماع المتقطع :

يدفع –راولز– أطراف العقد إلى ضرورة التفكير في الصعوبة التي ستواجه مفهوم العدالة الذي انطلقوا منه والذي على ضوئه اتفقوا على مبادئ العدالة، وفي مقدمة تلك الصعوبات، وجود عقائد شمولية معقولة ومتنوعة، لها دعم من طرف من يعتنقونها أو يعتقدون في صحتها، لأنه من غير الممكن تصور مجتمع ديمقراطي يخلوا من هذه العقائد، ويعتبر راولز أن المجتمع الديمقراطي الحسن التنظيم لابد أن يجعل من فكرة الإجماع المتقطع مسألة جوهرية في إرساء

---

[1] Jhon rawls, la justice comme équité op.cit. p.251-250.

أسس تصور للعدالة، فالعدالة كإنصاف غير ممكنة التصور ما لم تنتج الأطراف المتداولة فيما بينها في تحقيق تصور معقول وسياسي لفكرة الإجماع المتقطع، ويدفعنا هذا إلى استعادة أفكار جون لوك J.Lock في الحكم المدني، إذ يرى – راولز– أنه "ليس هناك أي مبرر لأن يكون لأي مواطن أو جمعية من المواطنين، الحق في استعمال سلطة الدولة لصالح عقيدة شمولية، أو لفرض نتائجها على الباقين، ففي ضوء الأسس التي تقضي بأولوية الحرية، لا يقدر أي مواطن، عندما يمثل تمثيلا منصفا، أن يمنح الآخرين السلطة السياسية للقيام بذلك، والأطراف من حيث هي أطراف تمثيلية تفكر وفقا لذلك. وإن مثل هذه السلطة لا مبرر لها، وهي مضادة للمصالح الأساسية للأشخاص في تطوير وممارسة قواهم الأخلاقية وفي النضال في سبيل مفاهيمهم عن الخير (المسموحة) الخاصة، فالعقائد الشمولية المعقولة تقر بهذه الحقيقة ومعها تقر بمساواة الجميع في حرية الضمير"[1] .

يبين لنا هذا أن تعدد العقائد الشمولية المعقولة داخل المجتمع الديمقراطي حسن التنظيم لا يبرر إستيلاء فئة أو مجموعة معينة من المواطنين على بقية الفئات، لأنه من غير المعقول أن يتنازل الأفراد عن حريتهم لفئة لها سلطة مطلقة هم لا يملكونها أصلا، وهي بالنسبة إليهم غير معقولة، ولا تستلهم مبادئها أو مشروعيتها من العدالة كإنصاف التي تقوم على الإجماع المتقطع، كإجماع سياسي يتضمن قيم المساواة السياسية والحرية المدنية والمساواة العادلة أو المنصفة في الفرص، والأسس الاجتماعية لاحترام الذات، وهو ما يسمح بجعل ذلك الإجماع ممكنا بل شرطا ضروريا لتحقيق العدالة في المجتمع الديمقراطي، فراولز يرى أن "تاريخ الدين والفلسفة يكشف عن وجود طرق معقولة عديدة لفهم المنطقة الواسعة للقيم بحيث تكون، إما متطابقة مع القيم الملائمة للميدان السياسي الخاص كما يعينه مفهوم سياسي للعدالة، أو تكون داعمة لهذه القيم، أو ليست مخاصمة لها، والتاريخ

[1] John rawls, la justice comme équité op.cit.p p259-260.

ينبئنا عن وجود تعددية عقائد شمولية ليست غير معقولة، الأمر الذي يجعل الإجماع المتقطع ممكنا"[1]

والأمر هنا يختلف عن خضوع الأفراد لمبادئ العدالة باعتبارها مبادئ ملزمة لهم ليس لهم الحق في الخروج عليها، لأنها تضمن للجميع توفير شروط التعاون المنصف الذي يسمح بتحقيق التعايش، فهي مبادئ سياسية مستمدة من الثقافة العمومية للمجتمع الديمقراطي، ولذلك فهي مدعومة من جميع المذاهب والعقائد الشمولية المعقولة والمتعارضة فيما بينها، وهذا ما يجعل العدالة السياسية مدعومة بإجماع متقطع، إذ يستحيل أن يجمع كل الأفراد باعتبارهم أشخاصا أو مواطنين على أحقية مذهب واحد بالدعم والانتماء أو المساندة، لأن الأفراد بطبيعتهم يختلفون في آرائهم وعقائدهم عندما يسعون إلى إدراك الحقيقة، لكنهم مع ذلك، من حيث هم مواطنون في مجتمع ديمقراطي ملزمون بإيجاد تصور سياسي للعدالة وهو ما لا يكون إلا في إطار إجماع متقطع يقبل به الجميع، في ظل هذه الظروف التي تسمى بظروف العدالة، ولذا يقول راولز "إن غياب مثل هذه الظروف سيغنينا عن فضيلة العدالة، مثل ما يغنينا غياب أي عدوان جسدي عما يُسمى بالشجاعة الجسدية"[2] .

وعليه فنظرية العدالة كإنصاف، تتميز بطابعها الإجرائي الذي يؤهلنا للانفصال عن العقائد الشمولية دون أن تتعارض معها، فإذا كانت هذه الأخيرة تعتقد في مضمونها تعبيرا عن الحقيقة سواء كانت فلسفية أو دينية أو أخلاقية، فإن نظرية العدالة كإنصاف تنظر إلى ذاتها أنها تعبير عن ثقافة عمومية لبنية أساسية هي بنية المجتمع الليبرالي الديمقراطي الذي يتصف بالتعددية المعقولة ومنه فهي ثمرة إجماع متقطع، وليست نتاج عقيدة خارجية مسبقة، لهذا يقول –راولز– "مشكلة القرار العقلاني ليس لها جواب محدد إلا إذا عرفنا إعتقادات ومصالح

[1] Ibid. pp 258-259.
[2] John rawls, la justice comme équité, op.cit. p161.

الشركاء وعلاقتهم مع بعضهم البعض، وما هي الخيارات التي من بينها سيختارون"[1] .

ضمن هذا الإطار يقول – ريكور– "إن هذا اللقاء بين وجهة يراد لها أن تكون ديونتولوجية في مجال الأخلاق وبين التيار التعاقدي ليس عرضيا في شيء، فهدف الإجراء التعاقدي ووظيفته، هو الفصل بين العادل والجيد والخير، بإحلال إجرائية المداولة محل كل التزام مسبق ومزعوم يتعلق بكل ما هو خير مشترك، ووفق هذه الفرضية، فإن الإجراء التعاقدي هو وحده الكفيل بإنتاج مبدأ أو مبادئ العدالة"[2] .

إن إجراءات التداول هذه تجري في سياق من التعددية المعقولة التي تختلف عن التعددية البسيطة أو العادية، فالتعددية المعقولة تلك تعي حدود صلاحيتها انطلاقا من مفهومها للشخص والمجتمع وتمييزها العقلاني والمعقول، فهي تعددية إجرائية يتطلبها المجتمع الديمقراطي، الذي ينظر إلى الأفراد باعتبارهم قادرون على تصور الخير والعدل وبالتالي فهم يعرفون قوانين النفس الإنسانية وأسس النظام الاجتماعي، الأمر الذي يمنحهم القدرة على إدراك القضايا السياسية.

إن –راولز– عندما يتحدث عن مجتمع حسن التنظيم ركيزته الأساسية تتمثل في الإجماع المتقطع، لا يرى بذلك القول بالتوافق العادي والبسيط بين العقائد الشمولية المعقولة، بقدر ما يريد القول أن ذلك الإجماع المنصف هو منصف للأفراد "كمواطنين أحرار ومتساوين باعتبارهم الأشخاص الذين مفاهيمهم للخير هي تلك المفاهيم"[3] ومن هنا يصل إلى نتيجة هي "لأن المفهوم السياسي للعدالة ليس عاما وليس شموليا، وبالضبط لهذا السبب، يمكنه أن يشجع على تطوير مجرد تسوية عيش مؤقتة إلى إجماع متقطع (ومثلنا العدالة كإنصاف) وإن

[1] Ibid. p56.

[2] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص439.

[3] Jhon Rawls, la justice comme équité . op.cit. p256.

المدى المحدود للمفهوم مضافا إليه تخلخل عقائدنا الشمولية، قدما فرصة زمنية لكسب ولاء بدئي لذاته، ومن هناك لتشكيل تلك العقائد وفقا له عندما تنشأ النزاعات وهي عملية تحدث تدريجيا عبر الأجيال (على افتراض بسيكولوجيا أخلاقية معقولة) والأديان التي كانت قد رفضت التسامح قد تقبل به وتؤكد عقيدة الإيمان الحر"[1]

يتصور –راولز– أن المفهوم السياسي للعدالة يؤدي إلى تحقيق إجماع متقطع، لأنه مفهوم يدرك محدوديته من جهة، وهو ما يساعد على إدخال نوع من النسبية على عقائدنا الشمولية، وإعادة بناءها وفقا له في حالة نشوب صراعات أو نزاعات داخل البنية الأساسية للمجتمع، لكنه بطبيعة الحال –راولز– يفترض في ذلك ضرورة وجود بسيكولوجيا أخلاقية معقولة، وهو ما يعطي أهمية لمفهوم الشخص من جهة ومفهوم المجتمع من جهة أخرى، وهذا ما يدعم تصوره "لدولة الحق والقانون الديمقراطية القائمة على القانون بما هو وسيط يساهم في تحقيق الاندماج الاجتماعي من جهة، وبناء المجتمع العادل من جهة أخرى، دون الانطلاق من تصور معين للخير"[2] أو بالأحرى دون الانطلاق من مفهوم كامل للخير، أي دون اشتراط عقيدة شمولية، ويترتب عن هذا إدماج –راولز– لفكرة التسامح بدل فكرة الكمال، وبذلك فبناء مجتمع العدالة يتم بشكل تدريجي ومستمر وهو ما تتضمنه فكرة بسيكولوجية أخلاقية معقولة، وعليه فتعليق الأمل على دور الثقافة العمومية في حياة الأشخاص له دور كبير في إنجاح مهمة بناء مجتمع عادل ومنصف، وبالتالي في غرس مفهوم سياسي للعدالة داخل البنية الأساسية للمجتمع.

وهكذا يصل –راولز– إلى القول "إن اكتشاف إمكانية اجتماعية جديدة: أي إمكانية وجود مجتمع ديمقراطي تعددي ومستقر ومتألف بصورة معقولة يمكن أن

---

[1] Ibid. p268.

[2] محمد الأشهب، فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، تنسيق محمد المصباحي، ، ص ص 169-206.

ينتج من نجاح المؤسسات الليبيرالية هذه، وقبل الممارسة الناجحة للتسامح في المجتمعات ذات المؤسسات الليبيرالية، لم يكن هناك سبيل إلى معرفة تلك الإمكانية كان يبدوا أمرا طبيعيا أكثر من سواه الاعتقاد بأن الوحدة الاجتماعية والتوافق يتطلبان اتفاقا على عقيدة أخلاقية، أو فلسفية، أو دينية، كما يؤكد ذلك قبول عدم التسامح الذي امتد قرونا، فقد نظر إلى عدم التسامح على أنه شرط النظام الاجتماعي والاستقرار، وإن إضعاف ذلك الاعتقاد ساعد على تمهيد الطريق نحو المؤسسات الحرة"[1] .

يبدوا –راولز– متشبثا بانتقال مسألة العدالة من الطرح العقائدي – الفلسفي– الديني والاخلاقي، إلى الطرح الاجتماعي والسياسي، ونكاد نلمس هنا تأثيرات الوضعية المنطقية بوضوح، وذلك عندما نستشعر رغبته في تخليص نظرية العدالة من سيطرت التراث الفلسفي والديني والاخلاقي، وإبقاءها في إطارها السياسي، الأمر الذي يسمح بتأسيس نظرية للعدالة على إجماع متقطع يتضمن الاختلافات الموجودة داخل الحياة الاجتماعية، وليس على إجماع عقائدي يتضمن حقيقة يعتبرها أساسية، وهذا ما انتهى براولز إلى طرح الليبيرالية السياسية كبديل لليبيرالية الشمولية أو الميتافيزيقية، وهذا ما جعل –ريكور– يرى أن "فكرة الوفاق عبر التقاطع تظل فكرة براغماتية تجد ما يدعمها في التجربة الديمقراطية الممتدة طيلة قرنين من الزمان. هذا ويتعين أن تعدل فكرة الوفاق وأن تكتفي بالحصول على مساندة أغلبية هامة من المواطنين النشيطين سياسيا"[2] .

[1] Jhon Rawls, la justice comme équité . op.cit. p267.

[2] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق. ص144.

المبحث الرابع: العدالة بين المضمون الإنساني والتصور السياسي.

أ – العدالة بين الذاتية و الغيرية :

إن –راولز– ومعه كل التراث الأنجلو أمريكي، ينطلق من الفرد، من مصالحه وقيمه، إذن من نقطة انطلاق نفعية، رغم أنه يتفقدها ويتجاوزها، بتركيزه في تحليله على الإنسان السياسي الحر، أي على المواطنين، بمعنى الأفراد باعتبارهم يستطيعون التصرف طيلة حياتهم كاملة كأعضاء عاديين ومتعاونين إلى أبعد حد في المجتمع[1] وهو ما يكشف عن الارتباط بين الجانب السياسي والجانب الإنساني في فلسفة –راولز– السياسية، بافتراضه" فاعلين عقلانيين وبالتالي متسامحين ومتواضعين Modéré"[2] ، هذا الارتباط له صلة بالعلاقة بين العقل والذات في الفلسفات المعاصرة، إذ يقول آلان توران A.Touraine (1925–) وهو من علماء الاجتماع والفلاسفة المعاصرين، "نقد الحداثة الذي يُقدم هنا يريد أن يخلصها من التقليد التاريخي الذي قصرها على العقلنة وأن يُدخل إليها موضوع الذات الشخصية وإضفاء الذاتية. فالحداثة لا ترتكز على مبدأ وحيد، وأقل من ذلك على مجرد هدم العوائق أمام سيادة العقل، إنها مصنوعة من الحوار بين العقل والذات. الذات من دون العقل تعدو وحبيسة وسواس هويتها، والعقل من دون الذات، يغدو أداة قوة"[3].

إذا ما نظرنا إلى العدالة كإنصاف في هذا السياق الفلسفي المعاصر نجدها محاولة للحوار بين العقل والرغبة، أي بين الالتزام والحرية، فبالنسبة لــ –راولز– التوفيق بين الحرية والمساواة يعني الجمع بين النظرة الفردانية للفاعلين وبين النظرة السياسية الخالصة للمجتمع. أفراد يبحثون عن مصالحهم المعقولة أي ما هو خير لهم، يدخلون في تعاون ويبنون المجتمع. تصور يتموقع ضمن خط فكرة العقد الاجتماعي التي يرجع إليها –راولز– ابتداء من بداية كتابه "نظرية العدالة" "فالأشخاص يُعرفون إذن في الوقت ذاته كأفراد اقتصاديين وكأشخاص سياسيين، بحيث أن الشخصية الأخلاقية تقوم على معنى للعدالة وعلى تصور للخير" وإذن على وعي بحاجات الحياة الاجتماعية"[4].

يدل هذا على العمل من أجل بناء نظرية في العدالة تأخذ بعين الاعتبار الجانب الإنساني للأفراد، إذ ترى فيهم أفرادا منخرطون في سياق الحياة

---

[1] -Alain Touraine, Qu'est-ce que la démocratie ? librairie artheme, Fayard, 1994-p 175.

[2] - Ibid. p 174

[3]- آلان توران، نقد الحداثة، ص،ص 11-12. نقلا عن كتاب "الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص53.

[4] ALain Touraine, op, cit, p55.

الاجتماعية بشكل عادي وطبيعي، لكنهم في الوقت ذاته هم عبارة عن أشخاص منخرطين في تنظيم وترتيب مُجريات الواقع السياسي، بالمعنى الذي يشير إلى دورهم في بناء المجال الاجتماعي. من حيث هم عقلانيون، أي أنهم قادرون على تجاوز أوضاعهم الفردية إلى اقتراح وتبني أوضاع ذات صبغة عمومية، ولذلك فإن "أغلب الانتقادات التي وجهت إلى –راولز– تتعلق بصورة مباشرة بستار الجهل الذي يعتبر من المكونات الرئيسية لظروف العدالة التي تصورها راولز"[1] .

فراولز يبدوا وكأنه انطلق من بنية صورية، لا تحيل بالضرورة إلى البنية الواقعية للأفراد من حيث هم فاعلين اجتماعيين حقيقيين وليسوا افتراضيين، ولهذا يرى ألان توران أنه "من غير الممكن الانطلاق من "الوضع الأصلي" المحدد من طرف –راولز– أي من موقع نضع فيه مصالح، وقيم، وأهداف لأفراد ليسوا فقط مواطنين وإنما فاعلين اجتماعيين"[2] وهناك من يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فيرى أن نظرية العدالة تفصل بين الفرد وبين إنسانيته، وتختزله في صفة المواطنة ذات الصبغة التقنية الضيقة والمحدودة، "فحين يقوم الانقسام في أقنوم الفرد بين كونه الإنسان وبين كونه المواطن، تبلغ الأزمة التضحوية محصلتها الحضارية المعاصرة. إذ تغدو المواطنية صناعة فنية (تقنية) عالية تليق بمستويات التقدم الأخيرة من تكنولوجية وتنظيمية لكافة نشاطات المجتمع عبر مؤسسات موضوعية في حين ترسوا التضحية كلها في حيز الإنسان. فالفرد– المواطن يقطع أوصاله، ويمعن في هذا القطع، مع قاعدته الأولى: الإنسان، حتى يتمكن من الاندراج تحت المواصفات المطلوب توافرها في مواطن، مرسومة معالمه بحسب الحاجات الراهنة"[3].

يبدوا أن الجهد كله ينصب على كيفية تحويل الإشكال إلى إشكال سياسي، فتركيز نظرية العدالة على البينة الأساسية تجعل طرحها للعدالة يتمحور حول شروط تحققها أكثر من البحث عن مفهوم محدد ودقيق لها، مما يجعل التفكير في العدالة تفكيرا إجرائيا إلى حد كبير، وذلك بحكم واقعة التعددية التي تتصف بها البنية الأساسية للمجتمعات المعاصرة، الأمر الذي يجعل الرهان كله قائما على إجراءات يفترض أنها عادلة، وأول تلك الإجراءات، هو إجراء فرضية ستار الجهل التي ينبني عليها كل ما تبقى من الإجراءات، وكما هو معلوم فإن مضمون هذه الفرضية يدل على أن الأفراد يجهلون ذواتهم ولا يتعرفون على أنفسهم إلا داخل المجتمع كبنية أساسية لها حدودها المتفق عليها تحت ستار الجهل، إلا أن

[1] Jacelyne couture, éthique et rationalité, éditions mardaga, 1992. P 10.
[2] - ALainTouraine, op,cit, p56.
[3]- مطلع صفدي، نقد الشر المحض، مرجع سابق. ص،ص 127- 128.

فرضية ستار الجهل هذه لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تتجاهل الواقع الذي ولدت فيه، "واقع الدولة الليبرالية التي تدافع عن قدرتها على الحفاظ على حقوق الإنسان وتدعيم موقف الفرد وعضويته داخل المجتمع المدني، وهو مشروع لا يمكن فصله عن التقليد الفلسفي الغربي عموما والأمريكي على الخصوص والمدعم لمعاني الفردانية، فهو محاولة جادة لمزاوجة فكرة الدولة الديمقراطية مع الفلسفة البراغماتية الأمريكية"[1] .

وعليه، فنظرية –راولز– في العدالة ليس بإمكانها أن تتخلص بشكل كامل من الإرث السياسي الغربي عموما والأمريكي خصوصا، مما يعني استبعاد إمكانية تجريد كامل وتام لنظرية العقد الاجتماعي التي تعتبر ركيزة أساسية للفكر الفلسفي السياسي والأخلاقي الحديث، واللافت، أن –راولز– نفسه ينفي ارتباط نظريته بأية فكرة شمولية، فهو يقول في رده على من يرى "بما أن نظرية العدالة كإنصاف غير مبنية على عقيدة شمولية دينية، أو فلسفية، أو أخلاقية، فإنها تتخلى عن المثال الأعلى للمجتمع السياسي وترى المجتمع مؤلفا من أفراد مختلفين كثيرين، أو من جمعيات متمايزة، يتعاونون أو تتعاون للنضال في سبيل مصالحهم الخصوصية أو مصالحها الخاصة فقط، من دون غايات أخيرة مشتركة ....ويقول، يعترض بالقول أحيانا، إن العدالة كإنصاف باعتبارها عقيدة عقد اجتماعي، هي وجهة نظر فردية وتنظر إلى المؤسسات السياسية على أنها مجرد وسيلة للغايات الفردية، ولنقل كمؤسسات مجتمع خصوصي، وفي هذه الحالة، لا يكون المجتمع السياسي ذاته صالحا، ويكون في أفضل ما يكون عبارة عن وسيلة للصالح الفردي أو الصالح الجمعياتي"[2] .

إن نظرية العدالة تبدوا للبعض أنها غير قادرة على حل التناقضات التي تعيشها المجتمعات المعاصرة، فهي جزء من البنية الأساسية لهذه المجتمعات وبالتالي لا يمكنها أن تقدم بدائل جذرية للأزمة الاجتماعية والسياسية من خلال طرحها لإشكالية العدالة، ومع ذلك، فإن –راولز– يعمل على بناء نظرية في العدالة تحاول التزام الحياد وعدم التماهي مع أي مضمون جاهز، لكن الحياد لا يمكن أن يتجاوز حدود الإجراءات المتخذة، لأنه "مفهوم سياسي إشكالي، فإذا كان يعني عدم التدخل، فهو لا يتوافق مع الفعل السياسي .... لكن الصياغة الأولية للحياد السياسي، يقول راولز– يمكن أن تكون إجرائية، محدودة بالإجراءات المتبعة، التشريع وحل النزاعات بين الجماعات الدينية، أو بين هذه الجماعات

[1] بليمان نجود، الليبرالية الحديثة، تجديد نظرية العدل عند جون رولز، مرجع سابق، ص126.
[2] John Rawls, la justice comme équité. Op. cit. pp 268-269.

والدولة أو بين الأفراد، يلتزم بإتباع إجراء لا يقتضي الرجوع إلى قيم أخلاقية، ولكن فقط إلى قيم سياسية، كالحياد، واللاإنحياز، والتماسك في تطبيق القانون أو المساواة في معالجة الأطراف المتصارعة"[1] .

يؤكد –راولز– أن نظريته في العدالة هي نظرية سياسية، وليست نظرية أخلاقية، ولذلك فهي تركز على الفرد باعتباره عضوا في مجتمع يتصف بالمعقولية والتعددية، مما يسمح لها بمراعاة الاختلافات، وهو ما يقود إلى الإقرار بأن "الإنسانية تعيش في ظل تعددية– لا يمكن اختزالها ثقافية، تعددية في أساليب العيش، وفي القيم وان العقل الإنساني يجب أن يعتبر عقلا "تواصليا" وجدليا أو حواريا" حسب صياغة هابرماس"[2] فالفرد من منظور العدالة كإنصاف هو فرد منفتح على وضعيات الآخرين، وبذلك فهو فاعل ومشارك في التخطيط لبناء مجتمع حسن التنظيم، وبالتالي فالعدالة الاجتماعية ليست مرتبطة بمصدر خارجي متعالي، وإنما عن ثمرة للثقافة العمومية التي ينشأ عليها الأفراد داخل المجتمع الذي ولدوا فيه، والذي يتميز بالتعدد والاختلاف من جهة، والتعاون من جهة أخرى، وبين هذا وذاك تطرح نظرية العدالة فكرة الإنصاف. التي تجعل من العدالة مشكلة إنسانية وسياسية في الوقت ذاته، ففكرة الإنصاف تتضمن فكرة الإنسان كذات محايثة للواقع، وباعتبارها كذلك، فهي ذات فاعلة ومتفاعلة، تتميز بالمرونة والانفتاح دون أن تفقد قدرتها على بلورت تصور عقلاني ومعقول عن ذاتها ضمن البنية الأساسية للمجتمع الذي تتحرك في إطاره، فالذات هنا تتشكل داخل البنية وليس خارجها، والبنية قائمة على التعدد، مما يجعل تلك الذات غير متطابقة مع ذاتها كماهية متعالية، بقدر ما هي متوافقة ومتقاطعة مع عناصر البنية، الأمر الذي يجعلها ملزمة بشروط البنية الأساسية، فالإنسان كذات بنيوية هو ما تضمره العدالة كإنصاف، وفي هذا إشارة إلى تعقيد وتركيب الواقع المعاصر، لكن اندراج الذات الإنسانية داخل البنية الاجتماعية المعقدة والمركبة، يقتضي طرحا سياسيا، لأن هذه الذات تصبح سياسية بطبيعتها داخل تلك البنية، فهي مرغمة على تقبل الاختلاف وبذلك فهي مضطرة إلى التداول والانخراط في المناقشة والجدل أو الحوار، حول الوضعيات الممكنة داخل المجتمع، وبالتالي من غير الممكن تقبل الوضع الاجتماعي بدون تبرير أو حجاج، فالوضعيات داخل المجتمع كلها مشروطة ومبررة، ولا توجد وضعيات تلقائية أو عشوائية، وهذا من منطلق العقلانية والمعقولية والحرية والمساواة، مما يجعله مجتمع حسن التنظيم،

[1] Catrine audard, John Rawls et les alternatives libérales à laicité. Op.cit. p110.
[2] ibid p113.

لذا يقول –راولز– "في ما يخص الممارسة السياسية لا يستطيع أي تصور أخلاقي شامل أن يمدنا بمفهوم معترف به على نحو عمومي في إطار الدولة الديمقراطية الحديثة، كتصور للعدالة"[1] .

يدفع هذا براولز –إلى الدفع بنظرية العدالة إلى حدودها القصوى، إلى الحد الذي يتلاقى فيه السياسي بالميتافيزيقي في إطار ما هو إنساني، "فالتعارض بين ما هو سياسي وما هو ميتافيزيقي كما يطبق على فكرة العدالة لا يتضمن موقف احتقار أو لامبالاة أو معاداة للتصورات الميتافيزيقية للخير مادمنا ننتظر من هذه التصورات المساعدة قي نقطة محددة وهي العدالة السياسية حيث ننتظر منها أن توفر قوة الدعم الدائم لمبادئ العدالة"[2] .

تتعاطى نظرية العدالة مع إشكالية العدالة من وجهة نظر براغماتية أو تداولية، وهو ما يتبلور أكثر في كتابات راولز التي جاءت بعد كتاب نظرية العدالة الذي تعرض لانتقادات عديدة، وهي انتقادات دفعته إلى إجراء تعديلات هامة وإن لم تكن جذرية.

ب –من الليبرالية الكلية إلى الليبرالية السياسية:

بعد الانتقادات وردود الأفعال التي تلقاها كتاب نظرية العدالة لراولز، أعاد راولز النظر في طبيعة الأفكار التي انطلق منها في بناءه لنظريته حول العدالة، إذ أنها كانت أقرب إلى الافتراضات الفلسفية التي تنزع نحو الكونية، وبالتالي فهي على صلة مباشرة بما هو ميتافيزيقي، في الوقت الذي تعتبر إشكالية العدالة، إشكالية ذات بعد عملي حقيقي، ومن ثم فهي موجهة نحو حياة الناس في واقعهم الفعلي، لذلك تجد نفسها مرغمة على الاصطدام بصعوبات وعراقيل الحياة الاجتماعية للأفراد والمجتمعات، من هنا لا تصبح نظرية العدالة، نظرية حول الحقيقة، وإنما نظرية في تحقيق الاستقرار والحياة الجيدة للمجتمعات، وعليه "فالنقطة المركزية في ما يراه راولز تصورا جديدا هو التمييز بين الليبرالية

---

[1] John Rawls, Théorie de la justice. Op.cit, p 208.

[2]- بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص143.

السياسية والليبرالية من حيث هي جزء من المذهب الأخلاقي الكلي. إن الليبرالية الكلية تدافع عن الترتيبات السياسية باسم جملة من المثل الأخلاقية، كالاستقلالية، الفردانية أو الاعتماد على الذات"[1] .

فبعد أن سعى راولز إلى إعطاء نظريته في العدالة بعدا فلسفيا كونيا في كتابه نظرية العدالة دفعته الجدالات والنقاشات الدائرة حول العدالة إلى التفكير في مدى قابلية نظريته تلك للتطبيق والتعميم، الأمر الذي قاده إلى جعلها نظرية سياسية، أي قائمة على قابليتها للتكيف مع التصورات المختلفة للخير والفضيلة والسعادة والإيمان، وذلك بفضل حيادها اتجاه القيم والقناعات والمثل، وهو ما يعني أنه "ليس من سبيل إلى تعريف للإنسان إلا مشحونا بالتاريخ، وليس من منفذ إلى الإنسانية بالتجريد الذي ينزع عنها كل مكتسباتها، إنما المنفذ الوحيد إليها، على العكس من ذلك، هو قانون الاكتساب هذا عينه، الذي جعلها تصير شيئا فشيئا ما صارت إليه".[2]

إن التغاضي عن هذا الاكتساب هو ما أثار انتباه قرَّاء راولز، مما دفعه إلى الاتجاه بنظريته إلى الواقع الذي تواجهه نظريته في العدالة كإنصاف، بدل تمركزها حول ذات عاقلة يفترض فيها الانفتاح على الآخر من خلال استعدادها لاحتلال وضعيات متباينة عند إسدال ستار الجهل، قد يكون مرغوب أو غير مرغوب فيها، وطبعا في هذا، شيء من الاستمرارية للميتافيزيقا بالشكل الذي ظهرت به في العصر الحديث، وما يميز الميتافيزيقيا في لحظتها الحديثة مع، "ديكارت وكانط أو حتى هيغل وهوسرل، هو اعتبارها الذات أساس كل حقيقة. ورغم اختلاف هؤلاء الفلاسفة في تصوراتهم للذات، أو إعلائهم من شأن جانب أو عنصر منها دون الجوانب الأخرى، فإنهم لم يغادروا أرض الكوجيطو وميتافيزيقا الذاتية. ومن سمات هذه الميتافيزيقا أن الفكر فيها يُستحضر، يطرح كمقابل للوجود

---

[1]- مايكل ج ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، تر، محمد هناد، مراجعة الزبير عروس وعبد الرحمن بوقاف. المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، ط1، 2009. ص308.

1 – إيميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ج6 ، القرن التاسع عشر 1800 – 1850 ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة بيروت ، ص6.

ليحيل هذا الأخير إلى شيء ماثل أمامه ويحوله إلى موضوع يمثل أمام الذات"[1] في سياق هذه الرؤية الميتافيزيقية للذات، تستقل الذات عن الموضوع . وينفصل الفكر عن الواقع وهو ما يجعل الموضوع مختزلا في الذات والواقع مختزلا في الفكر، من هنا أعاد جون راولز في كتابه الليبرالية السياسية، الذي يجمع التعليقات الأساسية التي أنجزها هو ذاته خلال عشرون سنة حول نظرية العدالة وما أثارته من اعتراضات ،أعاد تنظيم كل تفكيره من خلال هذا التساؤل المحوري : كيف ننظم تعاونا دائما ،في مجتمع عادل بين أفراد و جماعات لهم قناعات وعقائد غير قابلة للاختزال إلى بعضها البعض؟ إذا ليس هناك ديمقراطية غير تعددية .

إن ظاهرة التعددية هذه هي الأساس الذي تقوم عليه مجتمعاتنا وهي تخترق البناء الاجتماعي للدولة الحديثة باعتبارها دولة الديمقراطية والرأي العام ،في الوقت الذي تشكل فيه الديمقراطية و التعددية وجهان لكيان واحد، هذه هي البنية القاعدية التي لا يمكن لمن يفكر في نظرية للعدالة تريد أن تكون سارية المفعول أن يتجاوزها بعلم أو بغير علم من هذا المنطلق وخلافا لليبيرالية الكلية تفضل الليبيرالية السياسية اتخاذ موقف محايد في الجدال الدائر حول المسائل الأخلاقية والدينية الناجمة عن المذاهب الكلية. بما في ذلك الجدل الجاري حول تصورات الأنا، وبهذا فإن "أولوية الحق على الخير عند، راولز، ليست تطبيقا لفلسفة كانط الأخلاقية على السياسة، وإنما هي رد عملي على كون الناس في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة لا يتفقون عادة حول مفهوم الخير أصلا. وبما أن القناعات الأخلاقية والدينية عند الناس من الصعب أن تتفق، فإنه من المعقول البحث عن اتفاق حول مبادئ للعدالة تكون محايدة، إزاء المجالات الواقعة بخصوص هذه المسألة"[2] .

من هنا، تصبح أولوية الحق على الخير، ضرورة تمليها علينا العدالة كإنصاف، تلك العدالة التي يتم تأسيسها في الوضع الأصلي، أي في ظل ستار

---

[1]- سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1، 1999. ص11.
[2]- مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة. مرجع سابق. ص308.

الجهل، أين كنا نجهل غاياتنا الخاصة، وكنا نفكر باعتبارنا كائنات عاقلة، تتمتع بالحرية والمساواة، أي أننا كنا نتصرف ككائنات أخلاقية تشترك في صفات جوهرية، تتجاوز تصوراتنا الخاصة للخير أي لما ينبغي أن نسعى إليه، وباعتبارنا كذلك كنا على استعداد للانفتاح على بعضنا البعض، ومن ثم تحصيل مبادئ للعدالة تجمعنا رغم الاختلافات الموجودة بيننا، تلك المبادئ ستمنحنا شخصيتنا العمومية، وتخلصنا من عزلتنا وغربتنا التي أحاطنا بها ستار الجهل، هكذا تصبح ذاتيتنا متصلة بالغايات المشتركة التي تجمعنا وهي بناء مجتمع جيد التنظيم تحكمه العدالة، يقربنا هذا من كانط الذي يؤكد على الأمر القطعي كمبدأ للحق، "الذي يبدوا في آن واحد، مستقل عن الأخلاق من حيث هي وجهة نظر خارجية، ومرتبط بالأخلاق من حيث أن مفهوم الواجب لا معنى له إلا في ظل الأخلاق".[1]

بهذا يصبح التزامنا بمبادئ العدالة، كمبادئ يقوم عليها تصورنا السياسي للعدالة، أي كمبادئ تحترم التعدد الموجود داخل المجتمع دون أن تضيق به، التزاما أخلاقيا، مما يجعل "المتبنين لتصورات أخلاقية ودينية مختلفة يبدأون بتبني مبادئ العدالة لأسباب مستمدة من تصوراتهم نفسها. وإذا تم كل شيء على ما يرام، سيصيرون كلهم مؤيدين لتلك المبادئ المعبرة عن قيم سياسية مهمة. وعندما يتعلم الناس العيش في مجتمع كثرة تحكمه مؤسسات ليبيرالية، سيكتسبون فضائل تقوي إلتزامهم بالمبادئ الليبرالية"[2] .

يعطينا هذا صورة عن صلة العدالة كإنصاف بمبادئ وقناعات الأفراد وتصوراتهم للخير، حتى عندما تصبح العدالة مشروعا سياسيا، ينظر للأشخاص باعتبارهم مواطنون ملتزمون تجاه بعضهم البعض التزاما حقوقيا وواجبيا، لذلك يلح راولز على "أن تأكيد الفضائل الليبيرالية بوصفها خيرا عموميا عظيما والتشجيع على انتشارها ليس مثل تبني فكرة ما للدولة الكاملة القائمة على تصور

[1] - Olivier Dekens, Le devoir de justice, pour une inscription politique de la philosophie. « Collection « l'inspiration philosophique ». Armand colin/ SEJER, Paris, 2004. P49.

[2]- مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة. مرجع سابق، ص316.

أخلاقي كلي. إنه لا يتناقض مع أولوية الحق على الخير، ذلك أن الليبرالية السياسية لا تؤكد ضرورة الفضائل الليبرالية بشكل عام إلا من أجل أغراض سياسية لا غير، نظرا لدورها في إسناد نظام دستوري يحمي حقوق الأفراد، أما مدى وجوب حضور هذه الفضائل في حياة الناس الأخلاقية عموما، فهي مسألة لا تدعي الليبرالية السياسية الإجابة عنها".[1]

بهذا، يتضح لنا تمييز الليبرالية السياسية بين المجال الخاص والمجال العمومي، بين الفرد باعتباره إنسانا، والفرد باعتباره مواطنا، بطبيعة الحال، هذا الفصل هو فصل إجرائي، لا يحصل تلقائيا وإنما بفضل المداولة الجماعية بين الأفراد باعتبارهم أشخاص عاقلين، أحرار ومتساوون، لأنه "لا شيء محل إجماع قبلي في نظر راولس الذي يرى أن الناس ينبغي أن يجتمعوا ليُقرروا العدالة التوزيعية حتى فيما يتعلق بما يأتي من الجنة"[2] .

ذلك الفصل الإجرائي هو ما يساعد نظرية العدالة على الانتقال من التصور الأخلاقي المجرد إلى التصور السياسي المرتبط بالخير العام لا بأي خير آخر، هذا الخير العام، هو بمثابة الخير المشترك القائم على الوفاق المتقطع، على وفاق يأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الموجودة داخل البنية الاجتماعية، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن ذلك الفصل الإجرائي هو الأساس الذي تقوم عليه البنية الاجتماعية كبنية مؤسسات، وما يسمح بوجود مجتمع جيد التنظيم، إذ أن التنظيم الجيد ليس إلا ذلك التمايز والتفكير من خلال الأولويات، لا من خلال فكرة الكل، وبذلك فإن التصور السياسي للعدالة لا يعدو أن يكون تصورا متعقلا للبنية القاعدية للمجتمع، ولا يمكن إلغاء الأفراد كفاعلين أساسيين من تلك البنية، وهو ما أجبر راولز على التفكير في الأفراد من حيث هم أشخاص سياسيين، ففيما يخص التصور السياسي للشخص، تجيب الليبرالية السياسية كالآتي، "ما يجعلنا نتأمل في العدالة من زاوية الأشخاص المجردين من غاياتهم، ليس لأن هذا الإجراء يعبر

---

[1]- المرجع نفسه. ص317

[2] - ROBERT NOZICK, ANARCHY, STATE, AND utopia. By Basic Books, 1974. P199.

عن طبيعتنا كأنوات مستقلة وحرة سابقة في وجودها على غاياتها، بل لأن التأمل في العدالة بهذه الطريقة يتطلبه الحال عندما يتعلق الأمر بأغراض سياسية، حيث يجب أن ننظر إلى أنفسنا بوصفنا مواطنين أحرارا ومتساوين غير مقيدين بأي واجبات أو التزامات مسبقة، فما يبرر الغرض من الوضع الأصلي هو، في نظر الليبيرالية السياسة "تصور سياسي للشخص"[1] .

هكذا، يكون الوضع الأصلي، وضعا سياسيا، لأن الأفراد فيه هم أشخاص يقررون بأنفسهم الغايات التي يجب عليهم تحقيقها، وهنا يتحدد السياسي كنقيض للمتعالي، هذا التصور الذي يجسده الوضع الأصلي، "يقترب كثيرا من تصور الشخص عند كانط، مع فارق مهم ألا وهو اقتصار مجاله على هويتنا العمومية، أي بصفتنا مواطنين"[2] .

يترتب عن هذا أننا نحن أنفسنا نستطيع تبرير وإدراك وبالتالي المشاركة في إرساء تصور سياسي للعدالة من حيث نحن شخصيات عمومية، لا من حيث نحن أفراد أو أنوات منعزلة، لكن ما يبقى مثار جدل، هو بالضبط هذا الفصل بين كوننا إنسانا بالمعنى الأنتروبولوجي لكلمة إنسان أي كائنات تحمل معها تراثا ثقافيا مليئا بالتصورات حول قيم الخير والجمال والحق والإيمان، وبين كوننا مواطنين محكومون بقيم الوفاق والتعدد والخير المشترك الذي يحصل بالمشاركة في المداولة، إننا بتصور راولز والليبيرالية السياسية للشخص السياسي نستشعر فكرة أرسطو عن مفهوم أو فكرة "إنسان الإنسان" بدل "إنسان الفلاسفة" الذي تصوره أفلاطون، لكنه إنسان في سياق معاصر تمثل فيه الثقافة السياسية والفضاء العمومي، والمواطنة، والتعدد والاختلاف قيما سياسية وإنسانية يصعب الفصل بينها.

يعود هذا إلى التداخل والتقاطع الكبيرين بين القيم السياسية والقيم الإنسانية في عصرنا الحديث، وهو تقاطع تبلور منذ أن صاغ اليونانيين مقولة الإنسان

---

[1]- مايكل ساندل، الليبيرالية وحدود العدالة. مرجع سابق، ص312

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حيوان مدني بطبعه، وارتبطت المدينة كمجتمع منظم ومخطط له بالسياسة التي أوكل إليها دور الارتقاء بالإنسان نحو قيم الخير الأسمى والفضيلة والعدالة، أي أعطى لها دور أنسنة الإنسان، إن راولز أعاد لإشكالية العدالة وجهها الإنساني، ولذلك جعلها فضيلة الفضائل في المجال العملي.

ج – **راولز وجدل العدالة:**

أثار راولز من حوله جدلا واسعا بإعادة طرحه لفكرة الإنصاف التي تقود إلى مبادئ العدالة كمبادئ أفرزها الوضع الأصلي المتصف بالإنصاف المنبثق عن ذات محايدة، تولي أهمية وتعطي أولوية للعدالة وللحق على حساب الخير أو السعادة، ومن ثم لاقى اعتراضات من اتجاهات متباينة ومختلفة، فهذا مايكل ساندل M.Sandel يرى أنه، "بصرف النظر عن أهمية "القيم السياسية" التي يدعو إليها راولز، فإنه ليس من المعقول دائما وضع مزاعم منبثقة من مذاهب أخلاقية أو دينية كلية بين قوسين، أو طرحها جانبا لأغراض سياسية.[1] يقدم ساندل اعتراضين آخرين، ينطلق الاعتراض الأول من أن "الدفاع عن أولوية الحق على الخير في الليبيرالية السياسية، مشروط بالإدعاء الذي يرى المجتمعات الديمقراطية العصرية تتميز بـــ "واقع كثرة معقولة" حيال تصور الخير. فحتى وإن كان هذا صحيحا حقا، إلا أنه لا يمكن القول إن هناك "واقع كثرة معقولة" حيال الأخلاق والدين لا تنطبق على المسائل المتعلقة بالعدالة أيضا.

أما الاعتراض الثاني، فيرى أن إبعاد المثل الأخلاقية والدينية عند مناقشة المسائل الدستورية والسياسية، يعتبر قيدا قاسيا لا لزوم له، ومن شأنه إفقار الخطاب السياسي، وإقصاء جوانب مهمة في التداول العمومي"[2] .

إن هذه الاعتراضات التي يقدمها مايكل ساندل على الليبرالية السياسية كما طرحتها نظرية العدالة كإنصاف عند راولز، تتمحور حول فكرة الفصل بين الفضاء العام والفضاء الخاص، التي تتطلب وضع القناعات الخاصة بين قوسين

[1]- مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، مرجع سابق، ص،ص 317- 318.
[2]- المرجع نفسه، ص318.

عند ولوج الفضاء العام ومناقشة القضايا العامة وهو ما كنا ألمحنا له في تساءلنا عن مدى قدرتنا على الفصل بين الإنسان كإنسان، والإنسان كمواطن. وطبعا قد يقود الاعتراض إلى ما هو أبعد من ذلك بخصوص الليبيرالية السياسية عندما تضع المثل الأخلاقية والدينية بين قوسين، بحجة تصور سياسي يتداخل فيه البراغماتي مع العقلاني، إذ بإمكاننا أن نتساءل، ألا تستند الليبيرالية السياسية في توجهها هذا إلى تصور كُلي متجاوز لما هو سياسي؟

إن هذا يجعل ساندل يرى أنه "سواء تعلق الأمر بالأخلاق أو بالعدالة، مجرد عدم الاتفاق ليس دليلا على وجود "كثرة معقولة" تستدعي حياد النظام السياسي، فمن الناحية المبدئية، ليس هناك ما يمنعنا في أي حالة من أن نخلص، بعد التروي المطلوب، إلى أن بعض المذاهب الأخلاقية والدينية هي أكثر استساغة من غيرها. في مثل هذه الحالات، لا نتوقع زوال كل الاختلافات في الرأي ولا نستبعد إمكانية مراجعة الموقف بعد تداول آخر في المستقبل، ولكن يستحيل علينا القول بإمكانية الاستغناء عن المثل الأخلاقية والدينية في مداولاتنا حول مسألة العدالة والحقوق"[1] .

هكذا نلاحظ اعتراضات ساندل على الليبيرالية السياسية في استغنائها عن المُثل الأخلاقية والدينية بصفة مبدئية، أي بعيدا عن المداولة العمومية والنقاش العام، كما يشكك في تحقيق الاتفاق حول تصور مشترك للعدالة في الوقت الذي تختلف فيه حول تصوراتنا للقيم الأخلاقية والدينية. وبذلك فإنه من الواجب علينا إثبات إدّعاءاتنا حول العدالة بمثل ما ادعينا استحالة اتفاقنا حول الخير والدين بشكل نهائي.

رغم الاعتراضات التي تلقتها نظرية العدالة كإنصاف، سواء في صيغتها التي عُرضت بها في كتاب نظرية العدالة، أو في مؤلفات راولز الأخرى التي عدل فيها فكرته عن العدالة وسعى لإضفاء تصور سياسي عليها، إلا أن هناك من يرى أن المقاربة الراولزية للعدالة قدمت لنا دروسا إيجابية ليس بالإمكان نكرانها،

---

[1]- مايكل ساندل، مرجع سابق، ص340.

"ففكرة أن الإنصاف ذو أهمية مركزية للعدالة، وقد دافع راولز عن هذه الفكرة دفاعا نيرا، هي إقرار مهم يأخذنا أبعد بكثير من الفهم الذي ولدته الأدبيات السابقة حول العدالة (كالأساس التبريري لنظرية بينتام النفعية مثلا)، يقول، أمارتيا سن AMARTYA Sen ، وبالرغم من أني لا أؤمن بكفاية الحياد الذي نلمس في الأداة الفكرية المسماة "الوضع الأصلي" التي يعتمد عليها راولز كثيرا، لا يعني هذا بأي شكل من الأشكال تمردا على الفكرة الراولزية الأولية لأولوية الإنصاف في تطوير نظرية في العدالة"[1]

إن إدخال فكرة الإنصاف على نظرية العدالة أضفى عليها نوعا من الذاتية الموضوعية، أو ما يسمى عادة بروح العدالة المنبثقة عن الفطنة كملكة للحكمة العملية، وهذا ما جعلها تظهر على شكل مشكلة إنسانية، بمعنى تحقيق الكرامة الإنسانية والاحترام الذاتي.

يشير أمارتيا سن إلى نقاط أخرى تبدوا أكثر أهمية في نظرية راولز حول العدالة، كأطروحته "حول طبيعة الموضوعية في التفكير العملي، لاسيما قوله أن الشيء الأساسي الأول هو أن مفهوما للموضوعية يجب أن يُقيم إطار عمل عاما للتفكير كافيا لسريان مفهوم الحكم (على الأشياء) بعد الدرس والتروي اللازمين. وفضلا عن أن تسبق فكرة الإنصاف فكرة العدالة، يقدم راولز إسهاما أساسيا آخر بإشارته إلى "القوى الأخلاقية" التي لدى الناس، المتعلقة بـــ "قدرتهم على الإحساس بالعدل" و"تصور الخير". وفضلا عن إغنائه مفهوم العقلانية، يسلك راولز كذلك بطريقة مفيدة جدا سبيل التمييز بين أن يكون المرء "عقلانيا" « Rational » وبين أن يكون "معقولا" «[2] Reasonable » .

في كل هذا، يبدوا مدى التركيز في نقاط الأهمية أو الفضل لدى راولز، على صلة نظريته في العدالة كإنصاف، بالإنسان الفرد كذات فاعلة لها القدرة على الإحساس بالعدل وتصور الخير والتمييز بين العقلاني والمعقول، طبعا ترتبط هذه النقاط الأساسية ذات الجذر الأخلاقي، بتصور راولز للإنسان كشخص يحوز على ذات متكاملة الأبعاد، إضافة إلى ما تقدم، وكاستعمال لما بيناه في هذا الشرح، نشير إلى أولوية الحرية الشخصية لدى راولز. "فأهميتها المركزية تأتي من حرية الفرد، فيما يمس أخص خصوصيات حياته الشخصية، ومن كونها ضرورة أساسية أيضا، لممارسة النقاش العام، شديد الأهمية للتقييم الاجتماعي، الأمرين معا"، أيضا بإحالته على الحاجة إلى الإنصاف الإجرائي في الشطر الأول من مبدئه الثاني،

[1]- أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة نازل جندلي الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص113.
[2]- أمارتيا سن، فكرة العدالة، مرجع سابق، ص114.

قدم راولز إغناء مهما لأدبيات التفاوت في العلوم الاجتماعية، التي مالت غالبا إلى التركيز الشديد على فوارق الوضع الاجتماعي أو النتائج الاقتصادية، بينما تجاهلت الفوارق التي في عمليات التشغيل المتصلة، مثلا، باستبعاد الناس من الوظائف على أساس، العرق أو اللون أو الجنس أو (الدين أو الطائفة)"[1].

يوضح لنا هذا مدى تركيز نظرية العدالة كإنصاف على العمق الإنساني لإشكالية العدالة، وهي مسألة تتعلق باحترام الإنسانية في شخص كل فرد، وبعد إعطاء الحرية الاهتمام الواجب والاعتراف بالحاجة إلى الانفتاح للسماح للناس بالتنافس على قدم المساواة على الوظائف والمواقع، "يشير مبدأ التفاوت إلى أهمية المساواة في الترتيبات الاجتماعية مع الالتفات خاصة إلى ما يواجه أفقر الناس من مشاق، أخيرا، بتركيزه على السلع الأولية يقدم راولز اعترافا غير مباشر بأهمية الحرية الإنسانية في منح الناس فرصة حقيقية تمييزا لها عن الحرية المعترف لهم بها رسميا فقط- لعمل ما يحلوا لهم بحيواتهم. وفوق ذلك- يرى أمارتيا سن- أن راولز، بتسليطه الضوء بقوة على أهمية الحرية الإنسانية، أعطى التفكير المتصل بالحرية مكانة حاسمة في أعماله الرئيسية في نظرية العدالة"[2].

هذه هي أهم النقاط التي أشار إليها أمارتيا سن، والتي يغلب عليها البعد الإنساني الذاتي لإشكالية العدالة، فبعد أن نالت فكرة العدالة حظها من التناول الاجتماعي الاقتصادي أعاد لها راولز طابعها الفلسفي الأخلاقي والسياسي، أي طابعها الإنساني، وهذا أشار إليه أحد أكبر خصوم راولز، روبرت نوزيك Robert Nozick قائلا، "لا يمكن إنهاء كتابه الموسوم بنظرية العدالة دون الحصول على إلهام نتعرف من خلاله على ضرورة النظرة الأخلاقية وإمكاناتها في إيجاد الإمكانات المتعددة"[3].

[1]- المرجع نفسه، ص،ص 115-116.
[2]- أمارتيا سن، فكرة العدالة، المرجع السابق، ص،ص 116-117.
[3] - ROBERT NOZICK, ANARCHY, STATE AND utopia. Op.cit, p183.

الفصل الرابع
أنطولوجيا الذات في فلسفة بول ريكور

يعتبر الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (1913-2005) أحد أعلام الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، وذلك بفضل أعماله الفلسفية العديدة التي تطرق فيها لمواضيع متنوعة، كالرمز والمعنى، والشر والخير، ورغم تعدد وتنوع المواضيع المطروقة من طرف هذا الفيلسوف إلا أننا نكاد نلامس الخيط الرفيع الذي تتمحور حوله تلك الأعمال والإشكاليات المطروحة، وهو الإنسان كذات متأملة من جهة وفاعلة من جهة أخرى، الإنسان كذات تبحث عن ذاتها في العالم الذي تحيا وتعيش فيه وليس خارجه أو بمعزل عنه، ويراهن ريكور هنا على اكتشاف الذات لذاتها من خلال التوسطات التي تقوم بها الذات كوسيط بينها وبين ذاتها، دون أن يفهم من ذلك وجود هذه الذات في مكان محدد تكتمل فيه هويتها، إنها ومن حيث هي ذات إنسانية تعيش في ظل وجود مأساوي محكوم بالتصارع والانقسام ومع ذلك فهي لا تتوقف عن الفعل والرغبة في تحقيق الذات، وتحقيق الاكتمال.

المبحث الأول: الذات وأنطولوجيا المتناهي واللامتناهي

أ – الإثبات الأصلي للذات :

يقول ريكور "إن إشكالية الذات التي أقترحها في الذات وكأنها الآخر تنتشر على مستويات عدة من استعمال فعل « Agir » ففي المستوى الأول، وهو مستوى فينومينولوجية هيرمينوطيقية، يوجه البحث من خلال سلسلة الأسئلة القريبة من اللغة العادية: من هي ذات الخطاب؟ من هي ذات الفعل؟ من هي ذات السرد؟ من هي ذات التهمة الأخلاقية؟ ولا شك في أن تشتت التحري وانتشاره مضمون من قبل الاستقلال النسبي للمجالات الفينومينولوجية المبحوث فيها: .... بيد أن تكرار السؤال بـــ من؟ يعوض هذا التشتت بالإلحاح على سؤال شامل يسمح باعتبار إثبات الذات إجابة مضايفة للسؤال من؟"[1].

ينطلق ريكور من رؤية تأويلية للذات، على اعتبار أنها غير قابلة لإدراك ذاتها بذاتها بصورة مباشرة ودون أية وسائط، فالذات منخرطة في العالم من خلال

[1] بول ريكور، بعد طول تأمل، السيرة الذاتية، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية- ناشرون، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص126.

الأفعال التي تقوم بها، كالقدرة على القول، والفعل والسرد والاتهام، مما يجعلها تتعرف على وجودها بواسطة أفعالها التي ليست بالضرورة متولدة عنها بشكل مباشر، ويسمح هذا المنعرج بزحزحة الذات من منظورها البسيط القريب من السطحية إلى كونها ذاتا تحيا وتعيش في عالم خاضع لصيرورة معقدة ومركبة وهو ما يقترب من التصور الأرسطي للذات باعتبارها ذاتا فاعلة منخرطة في مسار حياتي متشعب ومتعدد الاتجاهات تلتقي فيه رؤى مختلفة ومتصارعة فيما بينها، لذى يقول ريكور لا يتوانى أرسطو في القول بأن كل تاريخ محكي بشكل جيد يعلمنا شيئا ما، بأكثر دقة، قال بأن التاريخ يحيل على اتجاهات كونية للشرط البشري وتحت هذا المعطى، فالشعر أكثر فلسفة من تاريخ المؤرخين، وهو أكثر التصاقا بالجوانب الحميمية في الحياة، ومهما كانت العلاقة بين الشعر والتاريخ الوصفي فإن الأكيد هو أن التراجيديا، الأسطورة، الملهاة، حتى نسرد فقط الأجناس التي كان يعرفها أرسطو، تنتمي إلى شكل من الفهم يمكن أن نسميه فهما وصفيا، وهو أقرب إلى الحكمة العملية وإلى الحكم الأخلاقي منه إلى العلم، وبشكل أوسع إلى الاستعمال النظري للعقل"[1].

هذه الذات المنفتحة على العالم والمنخرطة في مسار الحياة، لا تكتفي بالتصور العقلاني لذاتها، بل ما يميزها هو إنصاتها واستجابتها لما تحياه وتعيشه في العالم، فهي ذات تحيا أولا وقبل كل شيء، لكن المقصود بالحياة هنا ليس طابعها البيولوجي، وإنما مضمونها الإنساني، فالإنسان ليس مجرد معطى جاهز ومكتمل التصور والفهم بشكل مسبق، وإنما هو كائن فاعل، وموضوع فعله الأول هو قدرته على إنتاج فهم حول ذاته، من هنا يقول ريكور "حياة ليست إلا ظاهرة بيولوجية مادامت لم تخضع للتأويل"[2].

والتأويل هو آلية نقدية تجعلنا نكتشف الثغرة التي تنخر الوجود البشري، من خلال المسافة الموجودة بين التأمل الميتافيزيقي والتصور الحياتي للإنسان كذات فاعلة،

[1] Paul Ricœur, Ecrits et conférences 1 autour de la psycanalyse, Editions du seuil, paris, 2008, p261.
[2] Ibid. p268.

أو بين الإرادة والقدرة، وهو ما يجعلنا أمام إشكالية يتم الانتقال فيها "من أنطولوجيا ناجمة على التفضيل الممنوح للوجود بوصفه الحق إلى أنطولوجيا تمنح الأولوية للوجود بوصفه فعلا وقوة، ضمن الاستعمالات المتعددة للموجود من حيث هو موجود[1].

هذا الانتقال من أنطولوجيا الوجود بوصفه الحق إلى أنطولوجيا الوجود بوصفه فعلا وقوة، سمح باكتشاف وضع الإنسان في خضم الفعل على مستوياته المختلفة، وهو وضع محكوم بالاتساق بين أوجه الفعل، مما يؤدي إلى التعرف على بنية الذات غير المنسجمة، إذ هي بنية تتضمن التناهي واللاتناهي في الوقت ذاته، "فالإنسان كذات متكلمة يعيش لا تناسب بين الذات والذات، بين الفعل اللانهائي وكلامه الحالي، قدرته على القول ليست كلية وليست شفافه له في ذاته، فتحكمه في الكلام مهدد ومحدود دائما، مادام هناك تشتت بين إرادة القول والقدرة على القول، لأن هناك تعال للكلام، على إقدامنا للكلام وعلى منظورنا للكلام، نحن نتكلم، ونحن نتموقع بشكل ما، في هنانا notre ici والآن"[2] .

إن التشتت بين الإرادة والقدرة يضعنا أمام معضلة أساسية تتمثل في مدى قدرتنا على الفعل، لأنه من منظور ريكور رغم هذا التشتت إلا أن الوحدة، وحدة خطة الحياة ليست أمرا مستحيلا، بل هي أمر ممكن، مما يدل أن الوجود الإنساني ليس مفرغا ولا ممنوعا من أية غاية، ولكن هذه الغاية هي غاية منبثقة من الفعل المتأصل في الرغبة وليست غاية مستقلة بذاتها، وفقط بهذا الشكل تكون غاية إنسانية، ومن ثم تكون قابلة للتحقق، وعليه يقول ريكور "كائن لا يقدر على الكلام ولا الفعل لا يمكنه أن يسترجع ماضيه، ولا بإمكانه إعادة بناء وحدة حياته بشكل

---

[1] بحول ريكور، بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص130.

[2] Jean de dieu moleka liambi : la poétique de la liberté dans la reflexion de paul ricoeur, l'Harmathan, 2005, p169.

متماسك ليهدف إلى تحقيق اكتماله الأخلاقي، لأن كل هذه النشاطات تفترض بشكل ما استعمال الكلمات وأخذ المبادرة في العالم المعيش"[1] .

إن هذا التشتت لا يمنع الإنسان من استهداف اكتماله الأخلاقي في العالم المعيش، وبالتالي القدرة على الفعل وأخذ المبادرة" فبالنسبة لريكور "الفعل الانساني موجه نحو غاية تتمثل في خير الإنسان، واكتماله السعيد، لهذا يجب علينا أن نغادر نظام "الأنا أقدر" الذي يتأكد في الإخضاع والنفي لكل مضمون من أجل الوصول إلى البحث عن الحياة الجيدة في نظام الواقع الفعلي، الحرية تتأكد وتنخرط بإتباع ألفاظ بسيطة، في الأشكال الملموسة، الاختيار، أو القرار، أو الالتزام التاريخي الذي يسميه ريكور بأسماء مختلفة، ممارسة، خطة حياة، مشروع حياة، مرجع[2].

يفترض ريكور انخراط الفعل البشري في التاريخ بوصفه تاريخا للحياة، وبما أن الحياة تتصف بالسيرورة والديمومة، فإن القبض عليها ليس أمرا بسيطا، وهو ما يعني صعوبة الحصول على خطة لها، في ظل التناهي الإنساني، فتصور الإنسان الذي يختص به ريكور، يبقى مرتبطا بقوة بالمعنى المحدود، التناهي الإنساني"[3] هذا هو الإنسان "متموضع بين البداية والنهاية، بمعنى مباشر، هو مؤقت، سببي، غائي، أما لا تناسبيته فتكمن في انه ليس له "السعة اللانهائية" حتى "يتضمن" ويشتمل على المبدأ والنهاية"[4].

هذه هي الرؤية المأساوية من المنظور الريكوري، فالوجود الإنساني، وجود محدود، لا يترك المجال للإدراك المطلق للحياة الإنسانية، وهي المفارقة التي يشير إليها ريكور في بنية الذات الإنسانية، فبقدر ما أن الذات منبثقة من ذاتيتها بقدر ما هي بعيدة عن ذاتها، بسبب اللاتناسب بين الإرادة والقدرة، وهو ما يمنع التقاء الذات بذاتها بصفة مباشرة، لذلك فالفهم الفلسفي للمفارقة الإنسانية "يفترض طريقا

---

[1] Ibid, p175.
[2] La poétique de la liberté. Op. cit. p203.
[3] Domenico Jervolino, une herméneutique de la condition humaine philo. Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader.ed. ellipses, 2002, p19.
[4] بول ريكور، فلسفة الإدارة، الإنسان الخطاء، تر، عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص41.

تأمليا يمر عبر توسطات متتالية، فالتأمل الفلسفي لا ينطلق من الصفر، ليس بدءا مطلقا، هو بالأحرى إعادة بدء، فهو يتغذى من ثروة لغوية، ما قبل فلسفية، وهي مليئة بالأفكار، وطريق التأمل يجب أن يعيد امتلاك هذه الثروة تدريجيا من خلال مراحل متتالية، ونترك توجيهها للمنهجية المتعالية التي تنطلق من الموضوع لتصل إلى شروط إمكانه بدون أن تبقى سجينة في نزعة متعالية تصبح غاية في ذاتها، إلى غاية بلورت مفهوم الهشاشة الإنسانية"[1].

ينطلق ريكور من وصف الوجود الإنساني في سياقه التاريخي، وبالتالي التعرف على الإنسان باعتباره منخرطا في إنجاز خطة حياة، وهنا نلمس البعد التليولوجي (الغائي) في فلسفة ريكور، ومع ذلك يؤكد على التحذير من النزعة الترانسندتالية للغائية، فالغائية هنا لا تفارق السياق التاريخي، ولذلك تجد نفسها مجبرة على الأخذ بمعطياته، والمعطى الأهم في ذلك السياق هو الهشاشة الإنسانية، وهذه الهشاشة ليست مقابلة لاكتمال خارجي، وإنما هي في صميم الوجود الإنساني، ومنه "فالإنسان ليس وسيطا لأنه يقع بين الملائكة والحيوان، في ذاته يوجد وسيط، فبين ذاته هو وسيط لأنه خليط وهو خليط لأنه يقوم بتوسطات (....) فعل وجوده، هو في ذاته فعل إجراء توسطات بين كل النماذج وكل المستويات الموجودة في الواقع خارج ذاته وفي ذاته"[2].

يؤكد هذا التصور على البنية الصراعية للذات الإنسانية، بما هي بنية تجمع بين المطلق والنسبي، والتاريخي والمتعالي، والداخلي والخارجي، والماهوي والعرضي، في صيغة حوارية، ضمن سياق مفتوح، بما يجعل الإنسان ذاتا قادرة على الفعل بشكل دائم ومستمر، في سياق يكتنفه الغموض وعدم الوضوح، مما يجعله (الإنسان) في صيرورة دائمة وترحال متواصل للقبض على ذاته لكن دون جدوى، إلا أن هذا لا يعني فقدانه المطلق لذاتيته، وهكذا فريكور لا يتردد في الكلام عن البنية المتناقضة للكائن البشري" أين نجد قطبين لا يمكن الفصل بينهما،

[1] Dominico Jervolino, une hermeneutique de la condition humaine, op.cit, p19.
[2] Domenico jervolino, une herméneutique de la condition humaine, op.cit, p20.

يشتركان في نفس الحركة، من جهة، حجة التناهي والتحديد، ومن جهة أخرى، الحركة نفسها تعمل على اختراق هذا التناهي، وتجاوز هذه المحدودية"[1].

يتجاوز ريكور المنظور الثنائي لبنية الذات إلى البنية الحوارية للذات، ففي نظره، "النفي سابق على التأكيد (السلب، الإثبات) في الحياة الفكرية، فالإنسان يكتشف ذاته عن طريق التساؤل، والشك، القلق، ويعلن عنه ككائن متناهي، لكن هذه النتيجة لا يترتب عليها الوصول إلى مبدأ العدم أو اللاوجود، لأن السلب يكشف لنا عن تناهينا، وهو دليل أيضا على إثبات أصلي يفترض التمايز والغيرية، فالعلاقة والغيرية، تحتل مكانة أساسية"[2].

ب- الذاتية والغيرية أو البنية الحوارية للذات عند ريكور:

أشرنا إلى تجاوز ريكور للتصور الثنائي للذات الإنسانية، مما جعل هذه الأخيرة أمام عالم مفتوح للمعنى والفعل، بعيدا عن عالم التعالي والاستقلالية في السياق الكانطي، ومسألة الذات (Sujet) هي أحد الخيوط الموجهة لكل بحث ريكور، ظهرت في كتاب الذات عينها كآخر، بكل عمقها، كإعادة مساءلة جذرية للذات، وكبعث لصيغ متعددة من أن تتكلم بطريقة غير ذاتية لهذا الكائن في حد ذاته، من خلال ما سماه الكاتب "فينومينولوجيا هيرمينوطيقية للذات".[3]

هذا المنطلق الفينومينو-هيرمينوطيقي للذات، يجعلها ذاتا مرنة، إذ بقدر ما هي محدودة بالتناهي بقدر ما هي محددة بقدرتها على اختراق ذلك التناهي، وكذا نكون أمام أنثروبولوجية من نوع خاص، هي أنثروبولوجيا "الإنسان الهش، التي تعطينا فكرة بأن سر الصراع، صراع الهيرمينوطيقا، الصراع الذي ينتمي إلى البنية المتعددة والمفارقاتية لهذا الخلط بين اللامتناهي والمتناهي الذي هو الإنسان"[4].

[1] Gaelle fiasse, l’autre et l’amitié chez Aristote et Paul Ricœur, Analyses éthiques et ontologiques éditions de l’institut superieur de philosophie, L’ouvain- la – Neuve. Editions PETERS. Paris 2006. P80.
[2] Ibid, 83
[3]- Domenico jervolino, Paul Ricœur, une hermeneutique, op.cit, p39
[4] Ibid, p 22.

تلك البنية المتعددة والمفارقتية، تربط بين الذاتية والغيرية، وتفرض علينا، أن نتبنى التحليل غير المباشر، الذي يقوم على التوسطات بين الذات والذات ونطبق الهيرومينوطيقا"[1]، فالعلاقة مع الذات تمر عبر تأويلنا لعلاقتنا بالآخر، الذي هو الغير، أي بواسطة التفكر، وريكور "له قناعة : أن تكون أنت ذاتك ليس معناه أن تكون بذاتك"[2] وهو ما يعني أنك لا تكون ذاك إلا بغيرك، ولذلك "فالفاعل ليس "الأنا" بل "الذات"، هذه "الذات" تطرح عودة تفكرية، ولكن أيضا خروجا من التوحد Solipsisme، فالعلاقة مع الغير مؤسسة للذات، ريكور يميز في الذات بعدين: الهوية « mêmeté » وهي هوية شبه ثابتة (هوية جينية، هوية الطبع...الخ) والهوية « ipséité » وهي أكثر حركية وأكثر جدلية، (هوية الإنسان الذي أخذ وعدا رغم العوائق، ديمومة الأنا التي تواجه مقاومات وخاصة غيرية الغير)[3]، بين الثبات والتحول يتموقع الوجود كمأساة من جهة ووعد من جهة أخرى، هذا ما يقتضيه تصور ريكور عندما يضع الإنسان في محور الوجود، ويوثق صلته بالحياة كما يحياها ويعيشها على مستويات التأمل والفعل، ففي الوقت الذي لا يستطيع فيه الإنسان الموسوم بالهشاشة الإحاطة بالوجود، لا يمكن لهذا الوجود أن يتحدد خارج الوجود الإنساني، يقول "فليصنع الإله بي ما يشاء بعد موتي فأنا لا أطالب بشيء ولا أتطلع إلى أي "حياة بعدية"، أتيح للآخرين الباقين من بعدي، فرصة أخذ مشعل رغبتي في الوجود، ومجهودي لتحقيق فعل الوجود في زمن الأحياء"[4].

يتصور ريكور الاستمرار في الحياة عبر الآخر، إذ يقول "إننا نظل مع تيمة بقاء الآخر وفيه، ضمن أفق الحياة، ماذا عساي أصنع بأمواتي الذين يستوطنون ذاكرتي؟ إنه مشكل أحياء ينطرح إزاء أولئك الذين فارقوا الحياة. فعبر انقذافي في

[1] François-Xavier Druet, Etienne Ganty : Rendre justice au droit : en l'isant le juste de Paul ricoeur. Presse universitaire de Namur 1999, p33.

[2] Olivier Abel, jérome porée. Le vocabulaire de paul Ricoeur.ed, ellipses, paris, 2007. P11.

[3] François-Xavier Druet, Etienne Ganty : Rendre justice au droit , op -.cit, p33

[4] بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، تر، حسن العمراني. دار توبقال للنشر، ط1، 2011، ص80.

الآخر الذي يبقى بعد رحيلي، ذريتي وأصدقائي، أشارك مسبقا في واجب الذاكرة، كما لوكنت أنتمي إلى مستقبل سابق، باق حتى بعد موتي، بيد أن هذا لا ينبغي أن يعود بنا إلى مخيال البقاء الخاص بعد الحياة"[1] ويسترسل ريكور في العلاقة مع الآخر بقوله بوسعي "أن أذهب بعيدا، من ناحية فلسفية، في الفكرة التي تقضي بأولوية الآخر، وقد أكدت غير ما مرة أن الأخلاق تعدد بالنسبة لي عبر التوق إلى حياة طيبة، مع الآخر ولأجله، ومن خلال التطلع إلى مؤسسات عادلة"[2].

وهذا يعني أن الغيرية لها أوجه متعددة، تنتهي إلى أفق مفتوح على الآخر الذي هو المحفز الحقيقي للذات، هذه الغيرية تطرح "مسألة معرفة الآخر الأول في ذاته، هذه المسألة تطرح من خلال صوت الضمير: "متأتية من شخص آخر لا أراه، من أجدادي، من إله ميت، أو من إله حي ..... من بعض الأماكن الفارغة ؟ من الملاحظ هنا أن ريكور ينتهي إلى الغموض، إلى الآخر، إن فلسفة الغيرية تلتقي هنا آخر الفلسفة في ذاتها"[3] لكن هذه العلاقة بالآخر تمر هي الأخرى بالذات، لهذا يقول ريكور "من الممكن جدا أنه يتعين عليَّ من الناحية الفلسفية التمسك بالدفاع عن الذات ضد كل الادعاءات الرامية إلى اختزالها، أظل بذلك فيلسوفا تأمليا، فيلسوفا للذات، لــ « Ipse »[4] إن هذا الفهم يقوم على التصور الذي ينطلق من وضع الذات في صميم مشروع الحياة، مما يجعلها ذاتا قائمة على المغايرة بدل المطابقة، وهو ما يجعلها ذاتا تأمل وترغب وتتمنى، في هذه الرغبة وذلك التمني تتداخل الذاتية مع الغيرية، فريكور يعلن أنه ضد كل تشاؤم ثقافي، تتطلب العناية أن أثق في موارد العطف والحنو- وهو ما حاول دوما فلاسفة القرن السابع عشر الأنجلوساكسونيين قوله ضذ هوبز، أقصد أن الإنسان ليس فقط ذئبا لأخيه الإنسان، وأن الرحمة موجودة".[5]

---

[1] المصدر نفسه، ص، ص80-81

[2] المصدر نفسه، ص81.

[3] Olivier Abel : Le vocabulaire de paul ricoeur. Op.cit p10.

[4] بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص ص 76-77.

[5] المصدر نفسه، ص81.

نلاحظ هنا، مدى رفض ريكور لاختزال الذات في هوية مغلقة، تجعلها سجينة تصور دوغمائي، يحصر تلك الذات في جانب من جوانبها، فالذات بانفتاحها على الغيرية، تصبح قادرة على إدراك الآخر كذات، وهو ما يتيح لها فرصة التعرف على إمكاناتها اللامتناهية في التاريخ، ويمكنها من التحقق الذاتي عبر الاعتراف المتبادل بين الذات والغير، من خلال هوية سردية منفتحة "تسمح بتضمن التغير والتحول في إطار حياة متماسكة، فالهوية باعتبارها ذاتا idem تم تعويضها بهوية هي بمثابة هوية تسعى إلى التحقق Soi-mème (ipse) هذه الهوية الأخيرة تتوافق مع ديناميكية البنية الزمنية الناتجة عن تكون شاعري لنص سردي"[1].

هذه الهوية السردية هي هوية تنطلق من واقع الإنسان كفاعل داخل السيرورة التاريخية، ككائن يحيا حتى الموت، أي كذات لا تتوقف عن الفعل عبر التطلع المستمر إلى الحياة الجيدة، وهنا نشير إلى فرضية ريكور المأساوية للوجود الإنساني، لكن هذه الفرضية لا تعدم الأمل في استهداف الحياة الجيدة، من خلال ذات لها بنية حوارية، "فلفظ الذات يبدو متمايزا عن لفظ الأنا ليس فقط بطابعه التأملي غير المباشر... ولكن بطابعه الحواري"[2]. فضد تحليل للوجود "مطبوع بالوجود من أجل الموت وموجه إلى الانتهاء لعدمية بدون طريق معروف، ريكور يعارض بين تصور الإنسان أين يعطي الأسبقية لموضوعات الأصالة Natalité، الوجود كهبة، للفلسفة، كحياة لا تموت أو لا ينتهي فيها التأمل، فلسفة لا تجهل تهديد النفي ولكنها لا تستسلم أمامه، فلسفة تعرف آلاف الجراح للوجود، ولكنها في مواجهتها لا تنغلق في وحدة أرستقراطية للفرد المتسامي ولكنها تنفتح على التضامن اتجاه الإنساني تحت كل صيغة".[3]

[1] Alain thomasset, une poétique de la morale : aux fondement d'une éthique hermeneutique et narrative dans une perspective chrétienne, 1996, p150.
[2] Domenico jervolino, paul Ricoeur, une hermeneutique, op.cit, p39
[3] Ibid. p64.

لا يرى ريكور أن الوجود هو وجود من أجل الموت أو من أجل الفناء أو من أجل لا شيء، بل الوجود هو وجود من أجل غاية، غاية العيش الجيد، أو السعيد، فلا مبرر لانغلاق الذات على نفسها، بل بإمكاننا الكلام عن "حركية بين الانخراط في الذات واستبطان الآخر عند ريكور"[1] فالآخر ليس خارجا عن الذات، بل إنه ما يؤسسها ويضمن بقاءها، ومنه "فتوسط الآخر لا يأتي إلينا من خارج تقدير الذات، لماذا؟ لأن الذات ليست جوهرا مستقلا، ولا مونادة بدون نافذة ولا باب، فهي لا تحيلنا إلى أية فلسفة لأنا مكتفية بذاتها، اي متحكمة في المعنى، الذات أساسا حساسة ومتناهية هشة ومتلقية"[2].

يتضح من هذا أن الذات في حاجة دائمة إلى الآخر، الغير، ولذلك ميز ريكور بين الذات والأنا، فالأنا الذي ارتهن بالكوجيتو الديكارتي ظل أنا متعاليا مكتفيا بذاته، في حين أن الذات الريكورية منخرطة في العالم، مما يجعلها في تأثر مستمر بما يجري فيه، ويؤدي إلى تمكنها من إدراك نقائصها، كما يمكنها من التعرف على بنيتها المركبة، بشكل أفضل، بما يسمح لها استهداف حياة أكثر سعادة، مع الآخر الفرد، أو الجماعة أو الضمير أو القانون، ومن هنا قامت الأنثروبولوجيا الفلسفية الريكورية "ببلورت مفهوم الهشاشة بفضل الربط المعرفي من خلال ثلاث محطات جدلية (مشتقة من الثلاثية الكانطية لمقولات الكيف: الواقع، النفي، المحدودية): تأكيد أو إثبات أصلي، فرق وجودي، توسط إنساني، وإذا كان التناهي خاص لكائن عقلاني متناهي، ليس بصدفة لكائن وجد مرميا في وجود بدون معنى.[3]

بهذا المعنى يستبعد ريكور أن يكون الوجود، وجود من أجل الموت، أو أن يكون تجاوزا من أجل لا شيء، وإنما يراه وجودا من أجل الحياة، إذ يقول "الجملة التي تصاحبني دائما هي "أن أحيا حتى الموت"[4] هذا الإصرار على الحياة يغطي على

[1] Jean de dieu moleka Liambi : la poétique de la liberté dans la réflexion de paul Ricœur. Op.cit. p170.
[2] Ibid. p208.
[3] Domenico Jervolino, une herméneutique de la condition humaine, op.cit. p21.
[4] Nathali Cram et d'autres, entretien recueilli à l'occasion de ses 90 ans, avec paul Ricoeur, Sous la coordination de myriam revault d'allonnes et François Azouvi, Paul Ricœur. Edition de l'erme, paris, 2004, p17.

مأساويتها ويؤكد على الأمل في الارتقاء بها إلى ما هو أفضل، وهو يعكس رفض الاستكانة والعزلة على الذات، ويلح على قدرتها على الفعل، وعلى التعايش والتكامل مع الآخر والالتقاء به في حياة لها هوية سردية، منخرطة في سيرورة الفعل، إذ أن مسألة الأساس الأول ليس لها معنى بالنسبة لريكور، "فالهير مينوطيقا يجب عليها أن تواجه كل رغبة أو طموح إلى تأسيس أخير، حتى تترك مكانا للرغبة البسيطة المرتبطة بأفعال بدائية، ريكور يؤكد على الإمكانية المتساوية للانطلاق من أحد الأطراف الثلاثة أي (الأنا، الأنت، القيم أو المرجعيات) فلا عنصر أولى من العنصرين الآخرين في هاته العناصر الثلاثة ذات البنية الثلاثية، لا طرف يمكن اعتباره مؤسسا للعنصرين الآخرين، فهم يشكلون كلهم دلالة مشتركة، فالأفعال الأولية الثلاثة هي بمثابة لعبة لعلاقة ثلاثية متبادلة"[1].

ينظر ريكور إلى الذات على اعتبار أنها شبكة من العلاقات، فهو يراها من منظور علائقي، وبالتالي فهي تتحدد في إطارها البنيوي، وبذلك فهي ليست جوهرا يحدد ذاته بذاته بشكل بديهي، وبدقة ووضوح كاملين كما تصور ديكارت، فالذات بالنسبة لريكور ذات فاعلة agissant في أساسها "الفعل هي "المقولة الأكثر ملاحظة في الشرط الشخصي"، الذات الفاعلة هي أولا، ذات متكلمة، لأن الفعل الإنساني الخالص، لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا عدنا إلى اللغة، وللإجابة على مسألة الذات، يتطلب ذلك أن نأخذ بعين الاعتبار زوايا متعددة، فالذات هي في الوقت نفسه، موضوع خطاب، فعل، سرد، والتزام أخلاقي"[2].

إن الذات تتمظهر من خلال الأفعال التي تصدر عنها في سياق سردي للحياة، ومع ذلك فهي لا تصدر عنها بشكل مباشر بما يجعلها مستقلة ومحايدة، كما هو الأمر في الفينومينولوجيا الهوسرلية، باعتباره وفيا للفلسفة التأملية، يعطي ريكور "أولوية لمسألة الذات، لكن في صلتها بالهيرمينوطيقا، فهو يعتبر أن الذات لا يمكنها أن تفهم ذاتها مباشرة في صلتها بالوجود، كما لا يمكن حجزها لذاتها، فالذات هي

[1] Gaell Fiasse : L'autre et la mitié chez aristote et Paul Ricœur, op.cit. p28.
[2] Gaël Fiasse, l'autre et la mitié chez aristote et Paul Ricœur, op.cit, p22.

"منفتحة على الخارج" فالذات لا يمكنها الوصول إلى ذاتها بذاتها مباشرة، كما لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تؤسس ذاتها بذاتها بشكل مسبق، فهم الذات عن طريق الذات يتخذ طريقا طويلا"[1].

نلاحظ هنا، ابتعاد ريكور عن هوسرل، باعتماده على التوسطات بين الذات وذاتها، مما يبعده عن المنطق الماهوي الذي يقوم على رد كل ما تقوم به الذات إلى ماهية مسبقة، فهو إذن يريد "التمايز عن هوسرل والاتجاه المثالي للفينومينولوجيا"[2] وكما أراد ريكور التمايز عن هوسرل، فإنه لم يساير ليفيناس في العلاقة بين الذات والآخر إذ لاحظ أن ليفيناس e.Levinas لم يأخذ بعين الاعتبار مفهوم المبادلة، فإذا اشتغلنا مع الآخر، فالآخر لا يمكن أن ننظر إليه باعتباره آخر بالمطلق، فلا وجود لعلاقة بدون وجود ما هو مشترك".[3]

ج- التوسط الإنساني للذات :

كما رفض ريكور تقليص الهوية إلى الجوهر ، وبالتالي انطواء الذات على نفسها، فإنه رفض أيضا إلغاء هذه الأخيرة لصالح غيرته متعالية، فاقدة لأية علاقة بهده الذات، ولذلك فالفرق الجوهري بين ليفيناس وريكور في هذه النقطة "يتمحور حول المكانة التي يعطيها كل منهما للأخلاق أو للأنطولوجيا، في بناء الذات عند ليفيناس، إلى جانب المبادرة المطلقة للآخر، لا توجد أية مبادرة ممكنة للاعتراف بالذات"[4] .

يعطي ليفيناس أولوية مطلقة للآخر في تأسيس الذات مما يبدوا أنه يجعلها تابعة له بشكل كامل، وكأننا أمام الانتقال من مركزية الذات كما تجسدت في التراث الغربي الحديث إلى مركزية الآخر المنقطع جذريا عن الذات، ومع ذلك لا يمكن أن نقول بأن ليفيناس "يقصي الذاتية، فهو يفكر فيها جذريا، لكن بطريقة أخرى تماما عن

[1] Ibid. p22.
[2] Ibid., p22.
[3] Ibid., p30-31.
[4] Jean de dieu moleka liambi : la poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricœur. Op.cit. p169.

ريكور فهو ينطلق من ذات بشكل ما، فوق إنسانية، لأنها متحررة من كل رغبة في الذات. كذلك بالنسبة له، الأنا لا يدخل إلى الذاتية الشخصية الفعلية إلا باعتباره عينة لتعالي الآخر، عند ليفيناس، إذن، لابد من التخلي عن فكرة التأسيس الذاتي للذات من أجل الذات، فإذا قلصنا الذات إلى الرغبة في الذات "يبقى من غير المفهوم بأن الخارج –الأنا المطلق– الغير – يعنيني" فالذات كما يرى ليفيناس لا تتأسس إلا عن طريق المسؤولية التي تأتينا من الآخر"[1].

على العكس من ذلك، فإن ريكور يرفض أي نزعة إطلاقية، فلا ذاتية مطلقة ولا غيرية مطلقة، لأن كل نزعة مطلقة هي نزعة غير إنسانية، وهي تتجاوز خطة الحياة الإنسانية، أي أنها غير أخذة في الاعتبار الوضع المتناهي للإنسان كذات منشطرة بين المتناهي واللامتناهي، ولذلك من الصحيح أن "ريكور جعل من توسط الآخر، تحت وجوه متعددة، الشرط الضروري للبناء الأخلاقي للذات، في كل مرة، يحافظ على بقاء الطابع الأصلي للذات، في حين أن الأخلاق تسبق الأنطولوجيا وتهيمن عليها، وتعالي الآخر على الذات، بما يعني وجود "أخلاق بدون أنطولوجيا" للذات عند ليفيناس، فإن ريكور يدافع عن الطرح الأنطولوجي لذات هي أيضا أصلية"[2].

إن ريكور لا يستأصل الذات ليأصل للغيرية، بل إن كلاهما شرط للأخرى، إذ تتضمن الذات غيريتها وغيرية الآخر، كما تتضمن الغيرية ذاتيتها وذاتية الآخر، ولذلك يستخلص ريكور أن من بين أحسن الطرق لتخليص الآخر يجب أ) "الاعتراف بـــ الكن ذاتك كآخر. ب) الآخر (في جزء) كذات أخرى، إذ الأخلاق تتطلب مني احترام الفردية أو استقلالية "الآخر الشخص، فهي تتضمن في الوقت

---

[1] Ibid. p170

[2] Jean de dieu Moleka Liambi, la poétique de la liberté dans la reflexian éthique de paul Ricoeur. Op.cit, p170.

نفسه، اعترافي بالآخر كذات أخرى حاملة للحقوق والمسؤوليات الكونية، أي كأحد قادر على الاعتراف بي في العودة كذات قادرة على الاعتراف والتقدير"[1].

ينظر ريكور إلى الذات كبنية حوارية تشتمل على الأنا والآخر، في حين أن ليفيناس يعتبر "كل محاولة للتفكير في الغير انطلاقا من الأنا، هي عبارة عن تصور أو تمثل يؤدي إلى التماثل معه واختزاله إلى ذات، فمجال الأنا هو مجال الذاتية Même، ما يعني بالنسبة إلى ليفيناس مجال الكليانية Totalité المغلقة التي لا يمكن لشيء أن ينفتح انطلاقا منها، لهذا فهذه الشمولية هي عبارة عن انفصال كامل، فقط انطلاقا من لا محدودية الغير، العلاقة، بل "اللاعلاقة" يمكن أن تكون قابلة للتفكير فيها وهذا خارج التمثل، في تمظهر وجه أو ملمح visage الآخر"[2].

رغم هذا، إلا أن ريكور لا يبدوا أنه يراهن على ذات مغلقة على ذاتها في هوية منغلقة على ذاتها وهو ما دفع به إلى طرح جديد للهوية يجعلها هوية سردية، دون أن يقوده ذلك إلى ما انتهى إليه ليفيناس، أي تصور وجود غيرية لا تقود أبدا إلى تأكيد الذات، بل يبدوا أنها تلغيها وتقطع معها بشكل جذري، بل ينتهي ريكور حسب قوله إلى "العودة على الأمور بطريقة أقل جفافا، فيبدأ بمصاحبة القراءة "الأفقية" تلك التي يتمثل موضوعها في التشكل الحواري للذات"[3] وهو ما يؤدي به إلى نتيجة مفادها أن "الآخر ليس فقط مجرد المقابل للعينه، بل إنه ينتمي إلى التكوين الحميمي لمعناه، وفي الواقع، فعلى الصعيد الفينومينولوجي الفعلي، هناك طرق متعددة يؤثر فيها الآخر غير الذات في فهمها لذاتها ويرسم بالضبط الاختلاف بين الأنا التي تقيم وتثبت، والذات التي لا تعرف نفسها إلا من خلال هذه التأثيرات عينها"[4].

---

[1] Richard Kearniy, Entre soi-même et un autre : l'herméneutique diacritique de Ricoeur. Ouvrage collective sous la direction de Myriam revault d'Allonnes et François azouvi. Op.cit. p214.

[2] Marcel Henaff, Ricoeur et la question de la riciprocité, ouvrage collective sous la coordénation de myriam revault d'allonnes et François Azouvi. Op.cit. p334.

[3] بول ريكور، العادل، ج1، ترجمة محمد البحري وآخرون، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة" قرطاج، 2003، ص16.

[4] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص، ص606، 607.

المبحث الثاني: الذات والهوية السردية عند بول ر يكور
أ – الهوية السردية و الفعل الإنساني :

لاحظنا كيف أن ريكور يربط بين الذاتية والغيرية في إطار جدلية المتناهي واللامتناهي داخل بنية حوارية، تميز بين الذات كشبكة علائقية قائمة على التوسطات وبين الأنا كهوية ذاتية متطابقة مع ذاتها، وهو ما جعل "مسارات ريكور مختلفة بشكل عميق، كلية أصيلة، فهي تستعيد النقاش خارج كل إشكالية متمحورة حول "مركزية الأنا" égologique لمساءلة الذات في تمييزها بين الهوية idem وغير ipse وفي علاقتها التأسيسية لما هو غير موجود: غيرية العالم، غيرية الآخر، وقبل كل شيء كمحطة تفكرية لخدمة كل نماذج السؤال من ؟ من يتكلم ؟ من يفعل ؟ من يسرد ؟ من يختار ؟ إجابات ريكور تمر عبر عمل محدد لإعادة قراءة النقاشات القديمة أو الجديدة، وإعادة تركيب إشكالية الذات التي تنفتح بشكل ما وبالضرورة على مسألة الأخلاق[1] .

يعمل ريكور جادا على استكشاف منابع الذات في كل توجهاتها، دون أن يحصرها في اتجاه معين بالمعنى الذي يجعل الذات تعبر عن ذاتها بكيفياتها المختلفة، وبالتالي فهي ذات تسرد هويتها، أو بالأحرى تكشف عن هويتها من خلال السرد، وبطرق متعددة، وهكذا تظهر الذات بواسطة السرد، ولا تعطى لنا مباشرة بصورة عقلية أو حدسية، من هنا يشدد ريكور على أهمية الهوية السردية قائلا "إن فحص فكرة الهوية السردية لتنتج الفرصة للتمييز بين هوية الذات وهوية الأشياء، وهذه الأخيرة سيؤول أمرها في التحليل الأخير إلى الاستقرار بل إلى ثبات البنية وقد أوضحتها الصياغة الجينية المتمثلة في الجسم الحي، أما الهوية السردية وقد تباينت معها فإنها تقبل بالتبدل"[2] .

نلحظ هنا الارتباط الوثيق بين البنية الحوارية والهوية السردية، فالذات لها بنية حوارية دينامية، ومن ثم فهي تستطيع ممارسة فعل السرد، على خلاف بنية

---

[1] Marcel Hénaff. Ricoeur et la question de la réciprocité. Op.cit. p328.

[2] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص38.

الأشياء الثابتة، يقول ريكور مدللا على الأهمية القصوى لفكرة الهوية السردية "وإن طارئات الحوادث لتسهم على مستوى تاريخ الأفراد في إقامة الدلالة العامة للتاريخ المروي، وإقامة دلالة أبطاله، وإن الاعتراف بذلك ليعني التخلص من رأي مسبق يخص الهوية التي تطالب بها الشعوب تحت سلطان الكبرياء والخوف والكراهية"[1] .

يقف ريكور موقفا مبدئيا، عندما يتعلق الأمر بوجود هوية مكتملة ومنتهية سلفا، وبذلك فهو يتصور الهوية، تصورا منفتحا على الحدث وعلى المصادفة، ومن هنا فإن "الطبيعة الحقيقية للهوية السردية لا تكتشف، في نظره، إلا في ديالكتيك الذاتية والعينية، وبهذا المعنى، فإن هذه الأخيرة (العينية) تمثل المساهمة الأكبر للنظرية السردية في تكوين الذات"[2] .

يظل ريكور يفكر في الذات باعتبارها ذاتا فاعلة في سياقات تاريخية وثقافية متغيرة باستمرار، ومن ثم فهي نتاج هذا التكون المستمر، ولهذا ربطها بالهوية السردية، من حيث هي هوية تتجاوز فعل الوصف وفعل الإلزام إلى فعل السرد الذي يتضمنها ويتجاوزها في الوقت ذاته، باعتباره محايدا ومحايثا في آن واحد، تنافريا وتوافقيا في اللحظة نفسها، وعليه فإن "وجه التمايز الجوهري الذي يميز النموذج السردي من كل نموذج آخر للربط يكمن في وضع الحدث الذي جعلنا منه، حسب ريكور، مرات عديدة حجر الزاوية لتحليل الذات، ففي حين أن الحدث والمصادفة يظلان في نموذج من نمط سيئ في وضع لا يمكن فيه التمييز بينهما، فإن الحدث السردي يعرف بالنسبة إلى عملية التصوير نفسها، فهو يشارك في البنية غير المستقرة للتوافق الذي يميز الحبكة عينها، هو مصدر تنافر بما أنه يبرز فجأة ومصدر توافق بما أنه يجعل القصة تتقدم"[3] .

---

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص39.

[2] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص294.

[3] المصدر نفسه، ص296.

هذا التصور التحليلي للهوية السردية، يجعل الذات منفتحة على الآخر غير الذات، مما يقودها نحو فضاء أرحب وأوسع، يمكنها من إدراك حدود هويتها، وبالتالي محدودية قدرتها على الفعل في سياق محكوم بالتغير والتفاعل بين عوامل ومكونات متعددة، ولذلك فهي "تتصرف في العالم وفي ظل سياق معين، لكن في الوقت نفسه، فإن معنى فعلها لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال قراءة تاريخها"[1]

فالهوية السردية بهذا المعنى تمنح الذات بعدها التاريخي الذي كثيرا ما فصلت عنه، بشكل عشوائي، جعلها تفقد القدرة على فهم ذاتها بشكل عميق وحقيقي، هذا الشكل الذي لا يتم لها إلا في إطارها الثقافي، التاريخي، إذ "لا يمكننا أن نفهم أنفسنا إلا عن طريق المنعطف الكبير لرموز الإنسانية المودعة في المرجعيات الثقافية، ....فالذات تتأسس عن طريق النص، وفي الوقت نفسه هي امتلاك عن طريق القراءة التي تسمح بهذا التأسيس"[2] .

يقحم ريكور الذات في السياق، ويربطها بالفعل، وبذلك فلا وجود لذات بدون توسط، فالذات فاعلة ومتفاعلة، وكأننا هنا أمام تحليل ينقل الذات من أفق الفينومينولوجيا كأفق ينظر للذات كمعطى شعوري حدسي مباشر إلى أفق هيرمينوطيقي ينظر إلى الذات، كذات ترغب في فهم وشرح وجودها من خلال ما تستهدفه في هذا العالم الذي تحيا فيه، وهو ما يضفي عليها بعدا "ما بعديا" هو ثمرة التأويل الهيرمينوطيقي، المشبع بالروح النقدية، وهنا نلاحظ "الاتجاه الديناميكي، الحيوي والسالب passif في الوقت نفسه، لهذا التأويل الذي يحيل على البعد السالب passif والبعد النشيط للحياة"[3].

هذا التأويل الهيرمينوطيقي للذات، وجد له سندا قويا في فكرة هوية سردية تجعل الذات محدودة بفكرة التناهي التي لا تتعارض بالضرورة مع فكرة اللاتناهي، باعتبارها هي محور التقاطع والتداخل بينهما، وذلك أن ريكور، يتجنب قدر

[1] Alain Thomasset, paul ricoeur, une poétique de la morale, op.cit.pp150-151.
[2] Ibid. p150.
[3] Ibid. p151.

الإمكان الوقوع في البعد الأحادي للذات، إذ بالرغم من أنه لا يعتقد في تأسيس عقلي صارم للأخلاق، بسبب تناهي فهمنا، لكن الاتفاق المؤسس للأخلاق يجب أن يجنبنا الوقوع في الشكية التي تجعلنا ننفتح على أنطولوجيا رهانية"[1] .

يحذر ريكور من الاتجاه نحو النزعة الشكية المطلقة، كما يتجنب التأسيس الدوغمائي المتعالي لذات مستقلة من جهة أخرى، فالهوية السردية تتجاوز تبعية الغير للذات، كما تتجاوز تبعية الذات للغير، ولهذا فالتصور الهيرمينوطيقي للذات هو وحده الكفيل بسرد الهوية من وجهة ذاتية وموضوعية في آن معا، فالذات تتنازعها عوامل ذاتية وأخرى موضوعية، ليس بإمكاننا الكشف عنها إلا باستخدام قدراتنا التأويلية، فبفضل المناقشة، نجد وسيلة لتجاوز هذه الصراعات "فمواجهة الاتفاقات والحجج بإمكانها أن تؤدي إلى ميلاد "تفكر متوازن بين أخلاق المناقشة أو المحاججة وبين القناعات الراسخة"[2].

تجمع الهوية السردية شبكة من العلاقات المتفاعلة بينها، دون أن ترتكز بالضرورة إلى تصور أنانوي للذات، ينبثق من فلسفة تأملية، على النحو الديكارتي أو الهوسرلي، وحتى الكانطي، فالتحليلات التي تقدمها ريكور، تتمحور كلها حول سؤال واحد، هو الذات الفاعلة، "ريكور أراد الإجابة على سؤال "من"؟ من هو الفاعل الأخلاقي الذي يتحمل المسؤولية؟ حسبه لا نستطيع الإجابة على هذا السؤال بواسطة المنهجية المتصلة بالفلسفة التأملية، يجب أن تتبنى التحليل الغير مباشر، الذي يقوم على التوسطات بين الذات والذات ونطبق الهيرمينوطيقا"[3] لأنها المنهجية القائمة على ممارسة النشاط التأويلي، النقدي، فهي بذلك بعيدة عن ذلك التجريد المنهجي الذي يختزل الذات في هوية منغلقة مختزلة في مصادرة من المصادرات القبلية التي تأخذ بعدا متعاليا، فالهوية السردية ترفض التجريد المنهجي الذي معه يقع إقصاء مراعاة المبادرات والتدخلات، يقول ريكور "وإنه

[1] François-xavier Duruet, Etienne Ganty, Rendre justice aux droit. Op.cit. p32
[2] François-Xavier Duruet, Etienne Ganty, Rendre justice aux droit. Op.cit. p33.
[3] Ibid, p33.

لبوسع المرء أن يشك في أن الهوية السردية تنطوي على نفس البنية الثلاثية مثل الحديث ومثل العمل. ليس ثمة من الأمر شيء، إن سير الحياة المتداخلة الواحدة في الأخرى إلى حد أن القصة التي يصنعها الواحد أو يتلقاها عن حياته الخاصة تصبح جزءا من قصص أخرى هي قصص الآخرين ويمكننا أن نعتبر حينئذ أن الأمم والشعوب والطبقات والجماعات من كل صنف مؤسسات تعرف نفسها كل واحدة لذاتها والواحدة في الأخرى بهويتها السردية"[1].

يكشف البعد السردي للهوية عن محدودية الهوية، وانبساط حدودها إلى التداخل مع حدود الهويات الأخرى، فهي بذلك تتيح الإمكانية للانفتاح على الآخر، يقول جون غرايش jean Greish" صيغة واحدة تكشف لنا عن الأهم فيما يخص "المتغير الهيرمينوطيقي" الخاص بفينومينولوجيا ريكور: "لا يمكن فهم الذات بدون توسط الرموز، الدلالات، والنصوص، فهم الذات يلتقي ضرورة بالتأويل المطبق على هذه المصطلحات التوسطية"[2] .

وهذا التوسط يضفي على الذات أبعادا متعددة، ويضعها في مفترق طرق بين التوافق والتنافر بين التموضع والتعالي ولا تستطيع الذات أن تتجاوز هذه المفارقات إلا بالجمع بين مصادرها وبواعثها المختلفة "في كل مرحلة فهم العالم والذات التي تسكن هذا العالم هو الذي يثري أبعادا جديدة، فلفظ الهوية السردية يمثل قمة في هذا التطور ويؤدي إلى الاندماج بين المراحل السابقة، فالهدف المعلن أخيرا، والذي تراهن عليه التأويلية، هو إمكانية بلوغ مكان إبداع الفعل الإنساني، مكان لإمكانية تجدده، هذه القمة هي مكان جديد للانطلاق، فالهوية السردية باعتبارها فردية أو جماعية، تحيل إلى "حياة ممتحنة" épurée و"موضحة بواسطة المرويات" المتعلقة بثقافتنا ... لهذا فالمنعطف الطويل للهيرمينوطيقا ليس فارغا"[3] .

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص45.
[2] Jean greisch, paul ricoeur, l'iténérance du sens. Collection Krisis, éditions Jérome Million, 2001, p21.
[3] Alain Thomasset, Paul Ricœur une poétique de la morale. Op.cit. p153

ب- الذات والشخص:

- لاحظنا كيف تعمل الهوية السردية للذات على الإلمام بالذات في كليتها، فهذا الامتياز كما يرى ريكور "ناجم عن السرد الذي يستوعب الخطابات وقائليها، والأفعال وأصحابها"[1]

لكن مع ذلك يبقى التساءل عن مدى إمكانية وجود توليف بين الذات والهوية، بما يسمح باستمرار الذات، كذات فاعلة ؟

- يقول ريكور "بالتأكيد، وهذا التوليف هو الشخص، فالشخص هو الذات التي افتقدها الوعي بصورة عامة، في مقابل توليف الموضوع مع "الأنا" في الأنا أفكر بالمعنى الكانطي.

ولكن قد نخدع كثيرا إذا أخذنا هذا التوليف كتوليف معطى ومعطى لنفسه في مباشرية الذات للذات"[2] .

ليس هناك أي مجال للإدراك المباشر للذات عند ريكور، فكل إدراك هو إدراك عبر توسط، فالذات غير منجزة بشكل أولي وإنما هي محل إنجاز، وبذلك فالشخص "هو أيضا مشروع توليف، يقبض على ذاته مهمة أو مثال للشخص، فالذات تكون تطلعا أكثر مما هي معاشة، وأكثر من هذا -يقول ريكور- أنا أجرؤ على القول إن الشخص لم يصل بعد لأن يكون وعي الذات للذات، بل هو فقط وعي الذات في تمثيل مثال الذات، ليس هناك من تجربة للشخص في ذاته ومن أجل ذاته"[3].

يبقي ريكور على المسافة الفاصلة بين الذات وذاتها، فالذات كشخص هي ذات لها بعد عملي، أي تسعى إلى التحقق عبر الفعل، لذلك يقول ريكور "بصورة الشخص أنا أقترح توليفا جديدا: وهو توليف غاية عملي الذي هو في الوقت نفسه وجود،

---

[1] بول ريكور، بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص137.
[2] بول ريكور، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص115.
[3] المصدر نفسه، ص115.

غاية، وبالنتيجة هي حد تستبدل به كل الوسائل وكل الحسابات الوسائل، بل غاية في ذاتها، أي أن قيمتها لا يمكن أن تستبدل بشيء آخر، وبالوقت نفسه وجودا نتحققه، بل حضورا به ندخل في علاقات الفهم المتبادل، علاقة تبادل، عمل ومجتمع"[1].

هذا التوليف هو ما تقوم به الهوية السردية، إنه توليف بين هوية الإنسان من حيث هو إنسان وبين هوية الإنسان من حيث هو فرد له طبعه الخاص، وهنا يتدخل مفهوم الشخص "الذي تنص صيغة الأمر القطعي الثانية على النظر إليه كغاية في ذاته وليس كوسيلة بسيطة، يمثل الخلاصة العملية للتناهي وللتطلع للامتناهي، من جهة الشخص هو أحد ما فرد خاص، مزود بطبع محدد، من جهة أخرى، في هذا الشخص المتناهي، ما احترمه فيه، إنسانية الإنسان في حد ذاتها.

عاطفة الاحترام وحدها هي التي توحي لي بمعنى من المعاني بأن الشخص هو "خلاصة" للعقل وللوجود، للغاية وللحضور، انطلاقا من رغبته الخاصة"[2] .

إن الذات كشخص، هي ذات متجذرة في الرغبة والعقل معا، فهي مشروع لإنسانية الإنسان، فالشخص هو ما نسعى إليه، إنه التطلع إلى آنطولوجيا الذات الإنسانية في بعدها التجريبي الحسي، والعقلي، يقول ريكور "أن يكون الشخص هذا توليفا على شاكلة الشيء، ولكن بطريقة لا يمكن اختزاله "فالتوليف" الحاصل هو ما يجب إقامته.

هذا المشروع هو ما أسميه الإنسانية، ليس مجموع كل الناس بل الصفة الإنسانية للإنسان، وليس تعدادا شاملا للأفراد من البشر، بل المدلول الفهمي للإنسان القادر على إرشاد وتنظيم تعداد البشر"[3] .

فالشخص إذن هو تمثل لإنسانية الذات وإنجازها من خلال التوليف، الذي يأخذ في الاعتبار، الأبعاد المختلفة للذات، وهو ما يجعل تأويلية ريكور "تتخلص من

---

[1] المصدر نفسه، ص117.

[2] Jean Greisch : Paul Ricœur : l'itinérance du sens. Op.cit. pp70-71.

[3] بول ريكور، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص116.

أرثوذوكسية كانطية"[1] ويدفعها نحو مجال أوسع في تفكرها لإنسانية الذات الإنسانية، من حيث هي محكومة بمساكنتها للغير، في سياق من التنازع، كما أن فكرة التوسط التي يؤكد عليها ريكور متصلة ببنية الذات الإنسانية، وليست متأتية من الخارج، مما يجعل الذات كشخص ومهما بلغت من التوليف، غير قادرة على الوصول إلى الاستقلالية الذاتية بالمعنى الكانطي، خاصة وأن ريكور "استعمل كلمة الغيرية « Altérité » لكي يعني بها وقائع مختلفة، إذ يبدو أنه استعملها على المستوى الفينومينولوجي ليقصد بها العلاقة بين السلبية والغيرية"[2] .

والغيرية بهذا المعنى تلعب دور النفي أو السلب، ولذلك فهي تقع موقعا بعديا، مما يجعل التوليف في وضعية مهددة، إذ ليس هناك من توليف نهائي، بل التوليف هو الأكثر دلالة على إنسانية الإنسان يقول غرايش "عند كانط احترام الغير ليس إلا مثالا على احترام القانون، ريكور على العكس من ذلك يبحث عن إيجاد فكرة الشخص كموضوع للاحترام ... الشخص" كموضوع للاحترام يقابله مهمة ومشروع يتمثل في "الكرامة الإنسانية" والذي يطرح اليوم، لاحتمال مفاده أنه لم يتم تهديده أبدا بالشكل الحالي مثل ما هو عليه اليوم، بهذا المعنى، الإنسانية أو نوعية إنسانية للإنسان، هي المقابل العملي للموضوعية على المستوى المعرفي"[3]
.

يسعى ريكور إلى تجاوز النزعة الشكلانية إلى رؤية فينومينو هير مينوطيقية، تسمح للذات بالانفتاح على الغير، وعلى العالم الذي تعيش فيه، كما تسعى هذه الرؤية إلى النظر إلى الإنسان في كليته، متجنبة اختزاله أو تقليصه إلى جانب من جوانبه، وتلعب هنا فكرة التوسط والتوليف دورا حاسما في تعويض الهوية كسياج مغلق يمنع تحقق إنسانية الإنسان كذات قادرة على الفعل، إن هذه الرؤية التأويلية، تفتح المجال واسعا أمام استكشاف إنسانية الإنسان، ويظهر هنا البعد التجريبي

[1] Jean greisch, paul Ricoeur : l'itinérance du sens. Op.cit. p71.
[2] Gaell Fiasse, l'autre et la mitié chez Aristote et Paul Ricoeur. Op.cit. pp 30-31.
[3] Jean Greisch, Paul Ricoeur, l'itinérance du sens . op.cit, p71.

للذات باعتبارها منخرطة في مشروع ترغب في انجازه، وبذلك فهي ليست بعيدة عن الرموز والدلالات، كما أنها ليست معزولة عن الأحداث والوقائع، وبالتالي فالذات كشخص هي كيفية العيش في العالم مع الذات ومع الآخر. فالشخص "هو مشروع "كينونة" والطريق الوحيد لتحقيق الكينونة هو جعله كائنا" وباللغة الكانطية الشخص هو كيفية التعامل مع الآخر ومع الذات ....فالإنسانية هي طريقة معاملة الناس سواء كان أنت أو أنا، وهي ليست أنت وليس أنا، بل هي المثال العملي "الذات" التي بداخلك كما بداخلي.

وإذا كان الشخص إذن هو أولا مثال الشخص، وبصورة أدق "توليف" العقل والوجود، الغاية والحضور، وجب أن يكون ممكنا الصعود من هذه الفكرة إلى المعيوش الذي فيه يتكون"[1] بهذا يغدوا الإنسان ليس ذاتا مستقلة بقدر ما هي ذات تتكون، تتوسط بين واقعها ومتخيلها، بين طبعها وفعلها، يقول ريكور "إن الشخص، حين نفهمه كشخصية في قصة، ليس بكيان مختلف عن "تجاربه" على العكس من ذلك فإن الشخص يتمتع بنظام الهوية الدينامي نفسه الخاص بالقصة المحكية"[2].

ليس الشخص بهذا المعنى، جوهرا قائما بذاته، وإنما هو ثمرة الجدل بين الكيفيات المختلفة للوجود، لذلك كان السرد كوسيط بين الوصف والإلزام، فوظيفة الوسيط هذه التي تمارسها الهوية السردية للشخصية بين قطبي الهوية العينية والهوية الذاتية تشهد لها وتؤكدها بشكل جوهري "المتغيرات المتخيلة" التي تجبر القصة هذه الهوية السردية أن تخضع لها، وفي واقع الأمر فإن القصة لا تقبل فقط هذه المتغيرات بل هي تولدها وتبحث عنها"[3] .

يدمج ريكور الذات بشكل سردي في دياليكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية، والذات هنا لا تكون مجرد ذات متأملة، وإنما هي ذات فاعلة، متخيلة، تهدف إلى

---

[1] بول ريكور، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص119.
[2] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص306.
[3] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص306.

التوليف بين ما هو متوافق وما هو متنافر في هويتها، من خلال قدرتها على تخيل ذاتها، فريكور يرى أن "القدرة على عرض أنفسنا خياليا أمام تأثيرات التاريخ، هي الشرط الأساسي للتجربة التاريخية بصفة عامة، لكن هذا الشرط دفين ومنسي إلى درجة أنه يشكل فقط مثلا أعلى للتواصل بالمعنى الكانطي، إن حقيقة شرطنا هي أن الرابط التماثلي الذي يميز كل إنسان شبيهي، لا نبلغه إلا من خلال عدد معين من الممارسات الواسعة الخيال، مثل الإيديولوجيا واليوتوبيا"[1] .

لا يلغي ريكور دور الخيال في بناء الذات كشخص، أي كذات غايتها إنسانية الإنسان، ويبدوا ذلك طبيعيا لفيلسوف التأويلية الذي يقف بين عتبتي الرغبة والعقل، فالإنسان في النهاية هو ذلك الكائن المحكوم بالتمزق، وهو ما يعطي للمخيلة دورا مهما في توليف ذلك التشتت والانقسام، ولذلك يلخص ريكور تحليله للإيديولوجيا واليوتوبيا بالقول "على الإيديوللوجيا واليوتوبيا في النهاية التعامل مع الفعل الإنساني على أساس أنه متوسط ومبني ومندمج عبر أنظمة رمزية"[2] .

هكذا يتم بناء الذات انطلاقا من هويتها السردية التي تتوسط الهوية الذاتية والهوية العينية، إن هذه الهوية السردية "تجمع طرفي السلسلة: ديمومة الزمن في الطبع وديمومة المحافظة على الذات"[3].

ديمومة الزمن في الطبع تعني عدم تجاوزه لفكرة التوسط بتخلصه من فكرة التزمن، إذ أننا ندرك الطبع من فكرتنا عنه، فالطبع بهذا المعنى خارجا عنا، فهو منظور يطل على الإنسانية، فالتماثل الإنساني متضمن في الغيرية المتبادلة للطباع الفردية"[4] أما ديمومة المحافظة على الذات، فتعني قدرة الذات على الفعل والتسلح بالقصد رغم سياقات عدم الوضوح وانعدام اليقين، في وضع تنازعه الذات مع الآخر غير الذات.

---

[1] بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر، محمد برادة، حسان بورقية، مكتبة دار الامان، الرباط، ط1، 2004، ص157.
[2] بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج، هـ، تيلور، تر، دار فلاح، رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2002، ص35.
[3] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص335.
[4] بول ريكور، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص117.

لكن رغم ما قلناه عن ارتباط الذات بالهوية السردية في تحولها إلى الذات كشخص، إلا أن الهوية السردية وبسبب سرديتها ستجعل الذات مبهمة الحدود، وهو ما يدفع بريكور إلى التساؤل بالشكل التالي: "كيف يمكننا إذا أن نحافظ على المستوى الأخلاقي على ذات تبدو على الصعيد السردي وقد تلاشت ؟ كيف نقول في آن معا:

" من أنا ؟" وكذلك : "ها أنذا" ؟ أو ليس من الممكن في النهاية أن نجعل الفارق بين الهوية السردية والهوية الأخلاقية يعمل لصالح الدياليكتيك الحي بين هاتين الهويتين ؟"[1].

هذا الدياليكتيك الحي هو ما يجمع بين التاريخي والخيالي، بين إثبات الذات ونفي الذات، إنه الديالكتيك الذي يخترق الهوية الذاتية للإنسان يتصف بالإنسانية، في صورتها الجدلية بين المتناهي واللامتناهي، يقول ريكور "في فلسفة خاصة بالهوية الذاتية، كما هو الحال معنا يجب أن نستطيع أن نقول: إن الامتلاك ليس هو ما يهم، إن ما توحي به الحالات القصوى التي يفرزها، الخيال السردي هو دياليكتيك التملك والافتقار، الإنهمام واللامبالاة إثبات الذات وإزالة الذات، وهكذا فإن الدعم المتخيل للذات يصبح "أزمة" وجودية للذات"[2] وينتهي إلى نتيجة تقول "يجب ألا تكون نتيجة "أزمة" الهوية الذاتية استبدال احترام الذات بكراهية الذات"[3]

بهذا يبدوا أن القول بتلاشي الذات في مستوى العلاقة السردية، يجعل مصلحة ريكور تتجه "نحو مسألة الفردية، فهو يبحث عن ما يميز شخص عن شخص آخر، وليس فقط ما يجعل إنسانا ما، إنسانا في إطار النوع"[4].

يرفض ريكور النزعة المتعالية للذات، عندما تؤدي إلى إلغاء كل مسافة بين الذات والشخص، فتصبح صفة الإنسانية مجردة بشكل نظري صارم، لهذا رأى أن الأخلاق الديونتولوجية لــ كانط عاجزة عن "إعطاء معايير كاملة لاحترام الغير،

[1] بول ر يكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص338.
[2] المصدر نفسه، ص339.
[3] المصدر نفسه، ص339.
[4] Gaël Fiasse, l'autre et la mitié chez Aristote et Paul Ricœur, op.cit. p86.

فهي تعاني من نقصين أساسيين، أولا، طابعها التعسفي بالنسبة لعدم مراعاة عالم العواطف، وثانيا أخلاق كانط، بسبب صوريتها، ومنظورها الديونتولوجي، مؤهلة لأخذ تعددية الأشخاص، ولكنها أقل قدرة على ترك الفرصة لظهور لفظ "الغيرية" فستعمل عبارات مثل "إنسان" كل كائن عاقل "طبيعة عقلانية"، إنسانية" فالأخلاق الكانطية لها ميل نحو إلغاء الغيرية، في حين أن الاستقلالية تتطلب التعددية والغيرية"[1].

[1] François Xavier duruet, Etienne ganty, Rendre justice aux droit. Op.cit. p29.

المبحث الثالث: الاستهداف الأخلاقي بين تقدير الذات واحترام الذات.

ينطلق ريكور من إضفاء أبعاد أخرى، إضافة إلى الأبعاد اللغوية والعملية والسردية على الذات، وهي البعد الإيتيقي والبعد الأخلاقي، ويقترح التمييز بين هذين البعدين على الرغم من أنهما لم يشهدا هذا التمييز في ما مضى من تاريخ الفلسفة الأخلاقية الذي احتفظ بهما معا، رغم الاختلاف حول طبيعة العلاقة بينهما، وتعاملا مع هذه الصعوبة يقترح ريكور، الاحتفاظ اصطلاحا "بالتعبير أخلاق « éthique » من أجل التطلع إلى حياة منجزة، والواجبية (morale) من أجل تمفصل هذا التطلع داخل معايير تتسم في آن معا بادعائها الكلية الكونية (صلاحها لجميع البشر)، واحتوائها قيدا وإكراها".[1]

بهذا يقسم ريكور مجال الأخلاق إلى غائية تتحكم فيها فكرة التمني، وواجبية تستند إلى فكرة الإلزام، تنحدر الأولى من تراث أرسطي توجهه الغائية، أما الثانية فتجد لها سندا في التراث الأخلاقي الكانطي الذي توجهه فكرة الإلزام، كلاهما تستهدف حياة أخلاقية جيدة، لكن لكل منهما منظورها الخاص الذي ينطلق من تصور معين عن المجال العملي، وخصوصا نظرتهما إلى حقيقة الذات وطبيعتها، ودون الإنقياد إلى أرسطية ولا إلى كانطية حرفية، يستفيد منهما من منظوره الخاص للحياة الأخلاقية، مقترحا إثبات ما يلي:

1-أولوية الأخلاق على الواجبية، 2- ضرورة أن يمر الاستهداف الأخلاقي عبر غربال المعيار/ 3- حق المعيار باللجوء إلى الاستهداف، حين يقود المعيار إلى طرق عملية مسدودة".[2]

وبعد هذا الترتيب والتمهيد الأولي، يقول ريكور "إني أحذر قرائي من حصر إضافة في نقاش المشكل الأخلاقي ضمن التعارض بين المعالجة الغائية والمعالجة الأدبياتية، وإني لقائل بخلاف تلك النزعة الحاطة من شأن الأمر بأن الدراستين المضمنتين في كتابي الذات عينها كآخر، الدراستين السابعة والثامنة المخصصتين

---

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص343.
[2] المصدر نفسه، ص343.

لمستوى الحكم الأخلاقي المحكوم بمحمول المحمود ومحمول الإلزامي لا تؤلفان في نظري سوى تمرينين يعدان للمواجهة مع الأوضاع التي أصلها بـــ مأساة العمل، تلك المواجهة التي تشكل في نهاية الأمر شغلي الشاغل"[1] .

أ-أولوية الأخلاق و تقدير الذات:

يبدوا أن أولوية الأخلاق لها أهميتها بالنسبة لـــ ريكور، لأنها ترتبط بأولوية الذات، في صورة تقدير الذات، ولو كان هذا التقدير يمر عبر العلاقة مع الغير في ظل مؤسسات عادلة، مما يجعل الاستهداف الأخلاقي لا يصل إلى غايته إلا في الحياة الجيدة الخيرة، لهذا يقول ريكور " فلنسم "استهدافا الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة"[2] .

-ريكور قارئا أرسطو :

يجد ريكور في أرسطو ما يساعده على إثبات أولوية الأخلاق (الغائية) على الواجبية أو الإلزام، فيرى أن ما يكون الاستهداف الأخلاقي بالدرجة الأولى هو ما يسميه أرسطو "العيش الجيد"، أو "الحياة الجيدة"، فالدرس الكبير الأول الذي نحفظه من أرسطو هو بحثه في الممارسة العملية عن المرسى الأساسي لهدف "الحياة الجيدة الخيرة"[3].

بالرغم من اقتناع ريكور أن أرسطو خدم فكرة الحياة ونظر إلى الأخلاق من منظور خطة أو مشروع حياة إلا أنه لم يقدم حلا لمفارقة فكرة العمل التي تقوم على الافتراض أن الغاية متضمنة في الممارسة في الوقت الذي تكون مستهدفة فيما بعد، وهنا يبدوا أن ريكور ينظر إلى الأمر بشكل مختلف، حيث يرى أن أرسطو قام بتبسيط المسألة الأخلاقية وتضييق المجال العملي، باختزاله في النموذج وسيلة- غاية، وتقليص الروية إلى التروي فقط في الوسائل دون الغايات، على اعتبار أن الغايات تتجاوز قدرتنا، يقول ريكور "بالطبع نحن نفهم الاستبعاد

[1] بول ريكور، العادل،/ ج1، مصدر سابق، ص29 – 30.
[2] بول ريكور، الذات عينها، مصدر سابق، ص346.
[3]- المصدر نفسه، ص347.

من حقل الروية لكل ما ليس ضمن قدرتنا وسلطاننا، من ناحية كل الكيانات الأزلية الأبدية الدائمة البقاء، ومن ناحية ثانية كل الأحداث التي لا يمكن أن يكون لنا يد في وقوعها. ولكن بين هذا الأمر واختزال كل الأشياء التي تتوقف علينا إلى مجرد وسائل، هناك خطوة يجتازها أرسطو في الأمثلة التي يعطيها مباشرة: الطبيب لا يتساءل إن كان عليه أن يُشفي (ليس يروي في أن يبرئ)، ولا الخطيب في أن عليه أن يقنع... فبعد أن يضع كل واحد منهم غايته يتفحص كيف وبأية وسيلة يستطيع أن يحقق هذه الغاية، والروية تقتصر على الوسيلة الأنجح.[1]

بطبيعة الحال، يستغرب ريكور، وربما معه كل من يعيد النظر في النموذج – وسيلة غاية الذي يستخدمه أرسطو، خاصة في سياق الاستهداف الأخلاقي في ارتباطه بالحياة، بمحمول جيدة خيرة، بما يعني سلطة التقدير، إذ ليست الحياة أية حياة، وإنما الحياة كما تم التروي فيها كوحدة متماسكة ومتكاملة، وهنا يتساءل ريكور بحيرة: "هل جهل أرسطو بأن المرء يمكن أن يوجد في وضع عليه أن يختار فيه بين أن يصبح بالأحرى طبيبا لا خطيبا ولا سياسيا ؟"[2].

هذا التساؤل المحير، هو تساؤل يطعن في النموذج وسيلة–غاية، وبالتالي في موضوع الروية والحقيقة أن هذا النموذج فيما يبدوا، يبقى نموذجا ممكنا وربما صحيحا من الناحية النظرية أو الصورية، لكنه سرعان ما تتكشف محدوديته ويتبين قصوره في المجال العملي، ولا يمكننا إلا أن نشير إلى أن أرسطو قد يكون أول من اكتشف الفرق بين العقل النظري والعقل العملي، ما أدى به إلى اكتشاف فكرة الحياة الجيدة، أو ما جرت العادة على تسميته بفضيلة السعاة، وربما هذا ما دفع بريكور إلى حيرته، أي عدم انتباه أرسطو إلى مسائل تبدوا واضحة وبسيطة، من خلال فصله بين الوسائل والغايات بشكل أولي، أي بشكل يقترب من طريقة معالجة العقل النظري لموضوعاته التي تكون واضحة بذاتها، دون إعمال الروية، يقول ريكور "إن هذه الحيرة، التي ستغذى تفكيرنا لاحقا، تضطرنا لأن نقر بأن

---

[1] بول ريكور، الذات عينها كأخر، مصدر سابق، ص ص 348 – 349.
[2] المصدر نفسه، ص349.

النموذج وسيلة – غاية لا يغطي كل حقل العمل، ولكن فقط التخنة (tekné) (الصناعة) بما أنها تبتعد عن كل تفكير أساسي مع فرونيزيس (phronèsis) (الفطنة) الكتاب السادس، بل أسوأ من ذلك إن النموذج وسيلة–غاية يقود، على ما يبدو إلى طريق خاطئة، وذلك حين يدعونا إلى بناء كل الصلات بين الغايات الثانوية الخاضعة والغاية القصوى الأخيرة على علاقة تظل أساسا علاقة أداتية"[1]

يرفض ريكور تبسيط وتسطيح المجال العملي، بطريقة تجعله مجالا اصطناعيا تنسحب فيه الذات من الممارسة، وخاصة ممارسة فعل التفكير، بعد تحديد الغاية القصوى لها، لهذا يقول بدل الكلام عن الفعل، سأتكلم عن البراكسيس، ليس فقط بالرجوع إلى أرسطو، ولكن بهدف الحفاظ على الفعل الإنساني في تعقيداته وما يحمله، الأمور التي ضاعت في إطار ما نسميه "فلسفة تحليلية للفعل" تقبل واسع للبراكسيس، وحده، يسمح في نظري، بالمرور على لحظتين للحياة الأخلاقية، المرحلتين المختلفتين على نفس الطريق البراكسيس"[2].

يوسع ريكور مجال العمل، ويعرب عن مدى تشابك عناصره وتعقيداته، وهنا يظهر إقحام عنصر السرد الذي يحيط بذلك التشابك والتعقيد في وحدة سردية، لا تنفصل عناصرها عن بعضها، وهذا ما يجعل الذات كذات فاعلة في حد ذاتها محل تفكر وروية بالرغم من أنها غاية لإنجازها، وذلك لأن هذه الإنجازات أو الأفعال ليست منفصلة عن من ينجزها أو يفعلها، ومنه فالتروي في الممارسة يقود إلى التروي في الذات الممارسة، إذ أن تلك الذات لا تعمل خارج مقاييس الكمال، وبما أن ريكور يرى أننا نولد في مجتمعات، ونتلقى منها أفكارنا ومقاييس تقييماتنا، فهو بذلك يرفض الانسياق وراء النموذج وسيلة – غاية المستند إلى ذات محايدة أو متعالية أو متوحدة ومكتفية بذاتها، وهو ما يفتح المجال لذات ممارسة ومنخرطة في الفعل، أو ما يطلق عليه مأساة العمل، فالذات تنجز أفعالها في سياق من التنافس والتنازع، والغموض في المقاييس.

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص ص 149 – 350.

[2] Paul Ricoeur, Ecrits et conférences 2, Herméneutique, Edition du Seuil, paris, 2010 pp65-66.

يقول ريكور "نحن نرى بوضوح أهمية هذا اللجوء إلى مقاييس الامتياز في المزاولة العملية كي ندحض تاليا كل تأويل متوحدي (solipsiste) لتقدير الذات الذي نضع نحن على طريقه كل الممارسات والمزاولات العملية، إن الممارسات العملية هي كما لاحظنا يقول "بفضل (ما كنتاير) نشاطات تعاونية وقواعدها التأسيسية توضع وتثبت اجتماعيا، ومقاييس الإمتياز التي تقابلها بالنسبة إلى مستوى مزاولة عملية معينة تأتي من مكان أبعد من المنفذ المتوحد:[1] .

إن ريكور يرى أن المجال الأخلاقي مجال العقل العملي، ومجال العقل العملي هو المجال الاجتماعي، فنحن لا نأتي إلى الحياة مزودين بمقاييسنا الخاصة التي نقيس من خلالها أفعالنا، ولكننا نتزود بتلك المقاييس من خلال تراثنا الثقافي والحضاري، وبالتالي فمصدر تقديراتنا هو المجتمع الذي وجدنا فيه، هذا المنطلق هو الذي جعل ريكور يرى محدودية التصور الأرسطي في مجال العمل، إذ أن هذا التصور الأخير يبدو وكأنه يفصل بين الذات الفاعلة والخير، على أساس أن الذات تدرك الخير لكنها لا تصنعه أو تنتجه ولذلك من الصعب أن "تنسب إلى أرسطو تصورا حقيقيا للعقلانية العملية من دون أن نعترف بأن العقلانية العملية تتدخل في ممارسة كل أخلاقية وفي تحديد الغايات"[2] .

من هنا يتضح، أن نموذج أرسطو القائم على التروي في الوسائل واستهداف الغايات، يجعل الغايات خارج مجال ممارسته، وبالتالي "فالخير أو القيمة مستقلان عن الذات الفاعلة، بالتالي فإن العقلانية العملية هي ثانية بمعنى ما بالنسبة إلى الخير، إن إعمال العقل هو قيمة ولكن العقل ليس هو الذي يخلق القيمة"[3] .

تعتبر العقلانية العملية ثانية لأنها تقتصر في ترويها على الوسائل، التي تعتبر ثانية بعد الغايات من جهة الخير، لكن ريكور يرى أن الذات الفاعلة منخرطة في الحياة ولا يمكنها الانفصال عنها، ولذلك فهي تمارس أفعالها حتى الموت، بل وبعد

---

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص353.
[2] مونيك كانتو – سيربير، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص94.
[3] المرجع نفسه، ص95.

الموت من خلال ما تتركه وراءها، وذلك مع الآخرين، من خلال التعاون من جهة والنزاع من جهة أخرى، من هنا يرى ريكور "أن الطابع التعاوني والتراتبي التقليدي للممارسات العملية لا يستبعد الاحتجاج والمشادة، على العكس من ذلك إنه يثير المنازعة، وبشكل خاص حول تعريف مقاييس الامتياز التي لها، ومع ذلك فإن ما يبقى صحيحا هو أن المنافسة بين المتبارين المنفذين والمنازعة حول مقاييس الامتياز ما كانتا ستحصلان لو لم يكن هناك في الثقافة المشتركة للمزاولين والممارسين اتفاق طويل الأمد حول المعايير التي تحدد مستويات النجاح ودرجات الامتياز"[1] .

يحيلنا هذا التحليل إلى الطابع الانشطاري للذات، هذا الطابع الذي يجعلها منفتحة على الغير في صوره المختلفة والمتعددة فالذات تحيل إلى الآخر غير الذات كما أن الآخر غير الذات يحيل إلى الذات، وعليه فكل منهما يدل على وجود المشترك، مما يجعلهما يعيشان معا في تنافر من جهة وتوافق من جهة أخرى، يواصل ريكور تحليله متسائلا، عن الصلة بين مقاييس الامتياز هذه وبين الهدف الأخلاقي للحياة الجيدة الخيرة، فيرى إلى ذلك مسلكين أساسهما هو فكرة الخير المحايث لكل ممارسة عملية، من ناحية أولى "إن مفهوم الخير المحايث العزيز على (ماكنتاير) يعطينا أول نقطة ارتكاز للخطة التفكرية لتقدير الذات، وذلك بمقدار ما إننا بتثميننا لأفعالنا نثمن ذواتنا، بما نحن أصحاب هذه الأفعال ومن ناحية ثانية فإن من واجبنا إبقاء مفهوم الخيرات المحايثة في الاحتياط كي نستعمله لاحقا داخل تصور معياري حقيقي للأخلاق، وذلك حين سنعطي محتوى للصورة الفارغة للأمر القطعي المطلق (الأخلاقي الواجبي) وبهذا المعنى فإن فكرة الخيرات المحايثة تحتل في مشروعنا موقعا استراتيجيا مزدوجا"[2] .

يرى ريكور إذن أنه من غير الممكن أن نفصل بين الذات وأفعالها، مما يجعل تقديرنا لأفعالنا ينصرف في الوقت ذاته نحو تقدير ذاتنا، وهكذا فمفهوم الخيرات

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص، ص 353-354.
[2] المصدر نفسه، ص354.

المحايث هذا سيقود ريكور إلى استعادت تلك الصعوبة التي اعترضته والتي تتعلق بالنموذج الأرسطي وسيلة-غاية ذو الطبيعة الأداتية، إذ أننا لا نعمل العقل إلا باعتباره أداة لا ذاتا، وبحسب هذا النموذج "فإن الطبيب هو طبيب منذ فترة، ولا يتساءل إن كان يرغب بأن يبقى كذلك، وخياراته من طبيعة محض أداتية، المعالجة أو إجراء عملية التطهير أو الشق. ولكن ماذا عن اختيار مهنة الطب، هنا فإن النموذج وسيلة – غاية لا يعود يكفي"[1] .

بتجاوز ريكور لعتبة هذا النموذج، سيجد نفسه أمام غائية ذاتية، لا غائية صورية فارغة من المعنى، غائية تقوم على تقدير الذات، وهكذا "على المرء أن يحدد ملامح المثل العليا الغامضة التي تتعلق بما يعتبره "حياة خيرة" بالنسبة إلى كل شخصه، باستعماله هذه الفطنة (الحكمة العملية) التي تخرج عن إطار النموذج وسيلة– غاية[2].

إن هذا يقودنا إلى ما وراء الوسائل والغايات، يقود إلى الذات في انشطارها بين المثل والممارسة، وكأن الأمر هنا ينعكس تماما، فيصبح الأمر يتعلق بالتنازع أو التنافس بين الغايات لا بين الوسائل "إن تصورات العمل التي ندعوها خطط الحياة تستمد وجودها من حركة ذهاب وإياب مستمرة بين مثل عليا بعيدة، علينا الآن أن نحددها، ومنافع ومساوئ اختيار خطة حياة معينة على مستوى الممارسة العملية"[3] .

يكشف هذا التصور عن التنافس بين مثل وتصورات من جهة وبين نتائج خطة حياة تم اختيارها، أو بعبارة أخرى بين الجزئي (طبيب، مهندس، موسيقي...) وبين الكل أي الإنسان باعتباره يستهدف بلوغ حياة جيدة خيرة، وبالتالي فالصلة بين الكل أي خطة الحياة وبين ما سماه ريكور مقاييس الامتياز هي التي تجيب عن التساؤل المطروح، "كيف يمكن في آن معا أن يؤكد بأن كل

[1]- المصدر نفسه، ص355.
[2]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص355.
[3]- المصدر نفسه. ص355.

ممارسة لها غاية في ذاتها" وأن كل عمل يميل لتحقيق "غاية قصوى أخيرة"؟ في العلاقة بين المزاولة العملية وخطة الحياة يكمن سر تشابك الغايات"[1] .

بهذا يؤكد ريكور على مدى تعقيد وتشابك عناصر المجال العملي، والتداخل بين الممارسات العملية والمثل العليا، مما يتطلب روية أكثر تعقيدا، كل هذا لأن الإنسان برمته كوحدة، منخرط في الممارسة، أو في المجال العملي، بما يضفيه على ذاته من تقدير، وبالتالي فهو يمارس ويفكر في قيمة تلك الممارسة ومدى توافقها مع ما يتصوره من تقدير ذاتي، لهذا يجد ريكور إلى جانب المفهوم "خطة حياة" مفهوم آخر هو مفهوم "الوحدة السردية" فهو يرى "أن أفهُوم خطة حياة يشدد على الناحية الإرادية بل الإرادوية (Volontariste) لما دعاه سارتر المشروع الوجودي، في حين أن مفهوم الوحدة السردية يشدد على التمازج بين النيات والأسباب والصدف التي نجدها في كل قصة"[2] بهذا يؤكد ريكور على تناهي الذات في الوقت الذي تتطلع فيه إلى اللاتناهي، ولذلك فهي لا تتحكم بشكل كامل في المجال العملي، من هنا تبقى كل خطة حياة عبارة عن خطة منشطرة بين المتناهي واللامتناهي إذا تكلمنا أنطولوجيا، ويبقى أن تلك الخطة ستتأثر بطريقة تقديرنا لذواتنا إذا تكلمنا أخلاقيا، وما علينا أن نجعله موضع التفكير هنا هو "فكرة غائية عليا لا تتوقف عن أن تبقى داخل التصرف البشري"[3] الأمر الذي يجعلنا باستمرار نعمل على تأويل ذواتنا بوساطة الانفتاح على تلك الغائية العليا التي لا نبلغها تماما ولا ننفصل عنها تماما، وهكذا فبين استهدافنا للحياة الجيدة الخيرة وخياراتنا الخاصة يرتسم نوع من الحلقة التأويلية بفضل لعبة حركة الذهاب والإياب بين فكرة الحياة الجيدة الخيرة والقرارات المصيرية في مراحل وجودنا المهنة، والحب

---

[1]- المصدر نفسه، ص356.
[2]- المصدر نفسه، ص357.
[3]- المصدر نفسه ، ص358.

وأوقات الفراغ...) وكل شيء كما في نص كله يفهم ذاته بفضل جزئه، وجزؤه يفهم ذاته بفضل النص بأكمله"[1].

وهكذا يقحم ريكور التأويل كعامل أساسي في المجال العملي، وفي ذروة ذلك التأويل تأويل العمل وتأويل الذات معا، مما يجعل هذه الرؤية الديالكتيكية تربط مصير العمل ومصير الذات بمصير التأويل، فعلى الصعيد الأخلاقي يصبح "تأويل الذات تقدير الذات، وفي المقابل فإن تقدير الذات يتبع مصير التأويل، مثل هذا الأخير فإنه يثير الخلاف والاعتراض والنزاع، أي إنه باختصار يثير صراع التأويلات في مزاولة الحكم العملي، وهذا يعني أن البحث عن الملائمة بين مثلنا العليا للحياة وقراراتنا المصيرية لا يتقبل نوع التحقق من صحة الأمور كما هو الحال في العلوم القائمة على الملاحظة."[2]

هذا النزاع والاعتراض الذي ينجم عن تقدير الذات، والذي يصل حد العجز عن إقناع الآخرين، يفرض علينا أن نغير النظر في أحكامنا العملية وبالتالي في خطة حياتنا، التي نستهدف من وراءها الحياة الجيدة الخيرة، والتي تبدى لنا الآن أنها ليست ممكنة ما لم ننفتح على الآخر ونعتني به.

ب- الرعاية والبنية الحوارية لتقدير الذات:

ينطلق ريكور من أن التقدير الذاتي الذي يبدو منغلقا على ذاته ليس هو بالفعل كذلك، ولذلك هو يتقبل الرعاية ويتطلبها، وهذا ما تقتضيه الحياة الجيدة الخيرة، لهذا يقول "إن أطروحتي تظل بأن العناية لا تضاف من الخارج إلى تقدير الذات بل إنها تكشف بعده الحواري الذي كان حتى الآن طي الكتمان وتنشره ....إن تقدير الذات والعناية (الرعاية) لا يمكنهما أن يعاشا الواحد من دون الآخر، أو أن يفكر في ذاتهما إلا معا، ومن دون فصل بينهما"[3] .

[1] المصدر نفسه، ص359.
[2] المصدر نفسه، ص359.
[3] المصدر نفسه، ص360.

يذهب ريكور إلى إدراك المخاطر التي تحيط بهذا الانفتاح من هذا التقدير الذاتي على الرعاية، رعاية الآخر والاعتناء به، ويأتي هذا الحذر من الأخذ بعين الاعتبار أن "تقدير الذات هو اللحظة التفكرية للفعل"[1] فالقدرة على التقدير تجعل الذات في غنى عن آخر غيرها يقدرها، لكن السؤال الذي يطرحه ريكور عندئذ هو أن نعرف إن لم يكن التوسط عبر الآخر مطلوبا في المسيرة بين المقدرة والتنفيذ الفعلي.

يأخذ هذا السؤال عند ريكور كل أهميته، ومن خلاله يرافق أرسطو في تحليله للصداقة كنقطة عبور من استهداف الحياة الجيدة الخيرة إلى استهداف العدالة، أو من فضيلة تقدير الذات إلى فضيلة العدالة ذات البعد الإنساني التعددي فيقف طويلا عند أوجه الصداقة عند أرسطو، وعلاقتها بالصلة بين محبة الذات ومحبة الآخر، وما تتطلبه من تبادل ومشاركة، وكيف تفتح الصداقة الطريق أمام العدالة، وطبيعة المساواة في كل من الصداقة والعدالة، إذ تكون في الأولى، متحققة افتراضا في حين تكون في الثانية هدفا وغاية، ورغم التقارب بين الصداقة والعدالة إلا أن هذه ليست تلك، كل هذا في جدلية متواصلة بين الرعاية وتقدير الذات، وتحاور مستمر بين الذات والآخر، في ظل تبادل يحب كل واحد فيه الأخر بما هو عليه، لينتهي المسار الطويل هذا إلى اكتشاف هشاشة الذات والآخر معا، وهو ما يؤكد النقص وحاجة كل منهما للآخر ويجري هذا كله تحت فكرة رعاية متبادلة.

يلخص ريكور المسار الطويل الذي جاء فيه على جميع مراحل بناء العلاقة والحوافز والعوائق التي تقف في طريقها بسبب ظروف اللامساواة المبدئية أو المرتبطة بسياق اجتماعي وسياسي معين، فيقول "لنحاول من أجل أن ننهي البحث أن تكون لنا نظرة شاملة لكل مجموعة المواقف التي تتخذ بين الطرفين، الأول المطالب بتحمل المسؤولية حيث تتأتى المبادرة من الآخر، والثاني وهو موقف التعاطف مع الآخر المتألم حين تأتي المبادرة من الذات المحبة، وتبدو الصداقة

[1] - المصدر نفسه، ص 361.

كوسط حيث تتشارك الذات والآخر بالتساوي بالتعبير عن الرغبة في العيش معا. في حالة الصداقة تكون المساواة مفترضة مسبقا، أما في الأمر الصادر من الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا باعتراف الذات بتفوق سلطة هذا الآخر، وفي حالة التعاطف الذاهب من الذات إلى الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا بالاعتراف المتبادل بهشاشة وضعنا وأخيرا بأننا مائتون"[1] .

اقتبسنا هذا النص كاملا على طوله، لأنه يلخص المسار الطويل لديالكتيك الرعاية وتقدير الذات في رحلة البحث عن الاعتراف أو بالأحرى البحث عن المساواة، إن هذا البحث عن المساواة من خلال اللامساواة "هو الذي يحدد مكان الرعاية في المسيرة الأخلاقية، إلى تقدير الذات، وقد فهم على أنه لحظة تفكرية من لحظات الرغبة في "العيش الخير الجيد" تظيف الرعاية البحث عن النقص الذي يجعلنا بحاجة إلى الأصدقاء وبسبب حركة ارتدادية للرعاية على تقدير الذات، فإن الذات تدرك نفسها كآخر بين الآخرين، وهذا معنى الواحد الآخر" (allélaus) عند أرسطو والذي يجعل الصداقة متبادلة"[2]

وهكذا ينتهي هذا الحوار إلى صداقة متبادلة تحيل على التشابه وليس على التطابق، والتشابه يجمع بين فكرتين أساسيتين عند ريكور "الهوية والاختلاف باعتباره كائنا إنسانيا، الآخر ينتمي إلى ما يجمعني به: فهو كرامة إنسانية، حرية تبحث مثلي عن الإنجاز، لكن الآخر يختلف عني باعتباره شخصا متفردا"[3] .

ج- أولوية الأخلاق والحس بالعدالة:

لا تكتمل الرغبة في العيش الجيد الخير إلا عند تأسيس جدلية الذات والآخر غير الذات على قواعد ثابتة تسمح بتحقيق المساواة على نطاق أوسع مما تحققه الصداقة والرعاية، ومع هذا، فبالنسبة إلى ريكور "الرغبة في العيش في مؤسسات عادلة تعود في الأصل إلى المستوى الأخلاقي الأكثر عمقا، هذه الرغبة تجد أصلها في

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص379.
[2]- المصدر نفسه، ص 380.
[3] -Jean de dieu moleka LIAmbI, la poétique de la liberté, op.cit. p229.

الأخلاق الأرسطوطاليسية، أين نلاحظ بأن الصداقة في تداخل مع فكرة العدالة ....الصداقة تمثل أرضية للعدالة باعتبارها فضيلة "من اجل الغير، حسب تعبير أرسطو"[1].

كنا لاحظنا كيف تطرق ريكور، للصلات الموجودة بين الصداقة والعدالة، وكيف تشكل الصداقة طريقا إلى العدالة مما يفضي إلى القول أن هناك صلة وثيقة بين الأخلاقي والسياسي عند ريكور، وهنا تلتقي المؤسسة كمجال لتطبيق العدالة مع المساواة كمضمون أو محتوى أخلاقي للعدالة، وفي هذا السياق يطرح ريكور تعريفه للمؤسسة التي يقصد بها "بنية العيش – معا لجماعة تاريخية – شعب أو أمة أو منطقة ...الخ وهذه البنية لا يمكن اختزالها إلى العلاقات البينشخصية مع أنها مرتبطة بها بمعنى بارز يسمح لنا يقول ريكور مفهوم التوزيع بتطويعه، إن فكرة المؤسسة تتميز أساسا بالأخلاقيات (العادات والتقاليد) وليس بالقواعد وهذا يجرنا إلى كلمة خلق" « éthos » ومن هنا جاء اسم فلسفة الأخلاق"[2].

يوضح لنا هذا مدى إقتناع ريكور تجذر المؤسسة في المجال الأخلاقي، وبالتالي تشكل امتداد قويا للحياة الخيرة التي يرمي إليها الاستهداف الأخلاقي الذي يبدوا أنه ذو صلة بالعدالة باعتباره يمتد إلى الآخر الذي تتوجه إليه العدالة، والعدالة وفقا لهذا التصور تعتبر ذات صلة وثيقة باستكمال العيش الجيد، وبهذا "فإن تمني العيش في كنف مؤسسات عادلة ليتعلق بنفس المستوى من السلوك الأخلاقي، مثله مثل الرغبة في تحقيق الذات ومثل التبادل في الصداقة، وما هو عادل هو بادئ ذي بدئ موضوع رغبة وفقد وتمن. وهو يتجلى في أسلوب التمني قبل أن يتجلى في أسلوب الأمر، وإنما ههنا تكمن سمة تمكنه في السيرة باعتبارها "بيوس" لاعتبارها "زوي" Zoe : كلمة يونانية بمعنى الحياة)[3] .

---

[1] Gaelle Fiasse, l'autre et la mitié chez aristote et Paul Ricoeur. Op.cit. p53.

[2] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص389.

[3] بول ريكور، العادل، ج1، المصدر السابق، ص20.

هكذا يعلن ريكور بوضوح عن علاقة العدالة بالرغبة وبالتمني، أي أنها غاية وهدف بل إنها تقترب من الفضيلة، ومع ذلك يقول "يبدو لي العادل ينظر إلى جهتين: إلى جهة الخير حين يجعل علاقاته الشخصية تمتد لتشمل المؤسسات، وإلى الشرعي والقانوني حيث يمنح النظام القضائي القانون تماسكه وحقه في الملاحقة والإلزام"[1] .

يختار ريكور الإبقاء مبدئيا على الأقل على جهة الخير، بسبب الأصل الضارب في القدم لفكرة العدل واستمرار دلالتها الإلهية من جهة وبسبب إطلاق تسمية الحس بالعدالة من جهة أخرى، وبذلك يرى أنه "من الأفضل القول الحس بالعدل وبالظلم، لأننا نحن في البداية حساسون للظلم :" ظالم: يا له من ظلم" ! هكذا نصرخ أولا، إننا ندخل حقل الظالم والعادل عن طريق صيغة الشكوى والتشكي"[2].

ندخل إلى العدالة من خلال الحس بالظلم، هذا ما يلاحظه ريكور، إلى درجة اعتبار الظلم هو الحافز الأساسي للفكر، لأن الظلم أقرب إلينا من العدل، فنحن نبحث عن العدل لأننا نعاني من الظلم، وبالتالي فالظلم هو ما هو موجود والعدل هو ما هو مفقود، ويستعيد ريكور طريقه رفقة أرسطو من جديد، ويستحضر مفهوم التوزيع، متسائلا، هل يمكن أن نعيب على أرسطو أنه ضيق كثيرا حقل العدالة حين عرفها كعدالة توزيعية ؟ ثم يجيب، في نظري علينا في هذه المرحلة من التحليل أن نبقي للتعبير توزيع، أكبر قدر من المرونة، أي أن نضيف عنصر التمايز الذي ينقص مفهوم إرادة العمل معا، إن هذا الشكل في التمايز هو الذي يصعد إلى المستوى الأول مع مفهوم التوزيع المرتبط ارتباطا وثيقا مع مفهوم العدالة، من أرسطو إلى جون راولز".[3]

يقحم ريكور مفهوم التمايز إلى جوار مفهوم التوزيع، وهو ما يجعل مفهوم التوزيع يمتد إلى مناطق أخرى لم يسبق له أن اقتحمها، إذ أن مفهوم التمايز يحيل إلى

---

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص388.
[2] المصدر نفسه، ص389.
[3] المصدر نفسه، ص، ص392، 393.

فكرة التقدير العزيزة على بول ريكور، ومن ثم إلى ديالكتيك الذات والآخر، وبالتالي فالتوزيع سيتسع مجاله الذي كان محصورا في الجانب الاقتصادي من زمن بعيد، ليمس جميع المؤسسات، وهو ما يؤهله للانخراط في الاستهداف الأخلاقي، فريكور يرى أن مفهوم التوزيع "يؤمن المرور من المستوى البينشخصي إلى المستوى المجتمعي داخل الاستهداف الأخلاقي، إن أهميته تكمن في أنه يستبعد معا كل المتخاصمين في مسألة الجدل الكاذب حول علاقة الفرد بالمجتمع"[1] وهنا نتساءل عن أي توزيع يتحدث ريكور وبواسطة من يتم، حتى يؤمن هذا المرور من المستوى البينشخصي إلى المستوى المجتمعي؟ يرى ريكور أن "المؤسسة بما هي ترتيب لتوزيع الأدوار أي بما هي نسق، هي أكثر، وشيء آخر غير الأفراد الحاملين للأدوار" إن مؤسسة نعتبرها قاعدة للتوزيع لا توجد إلا بقدر ما يساهم الأفراد فيها وهذه المشاركة بمعنى أخذ الحصة تقبل التحاليل الاحتمالية التي ليس لها من مجال التطبيق سوى سلوك الأفراد"[2] .

ينفي ريكور وجود هوة بين الفرد والمجتمع ويعتبر ذلك جدلا كاذبا، بسبب الانتباه إلى اختلاف المؤسسة كقاعدة للتقاسم والتوزيع عن الأفراد الذين يقومون بأدوارهم داخلها، في الوقت التي تشكل فيه هي طرفا ثالثا خارج ذلك التعارض بين الذات والآخر، فبالنسبة لريكور "النظرة الأخلاقية، وبعيدا عن إرجاعها إلى العلاقات البينشخصية، تتضمن بالموازاة الطرف الثالث، فالرغبة في الحياة الجيدة الخيرة يفهم منها الأمل في العيش في مؤسسات عادلة، إذ يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الآخر، البعيد، ففكرة الغير لا تقلص إلى وجه لوجه كالصداقة، فهذا الآخر هو الآخر بدون وجه أو ملامح لكنه ليس بدون اسم، كل واحد"[3]

هكذا يعطي ريكور للمؤسسة استقلاليتها عن الأفراد في الوقت الذي لا يمكنها أن تستمر دون مشاركتهم، فهي مستمدة من إرادة العيش معا، وبهذا يؤكد ريكور أن

---

[1] المصدر نفسه، ص392.

[2] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص. ص 292، 293.

[3] Gaelle Fiasse, l’autre et la mitié chez Aristote et Paul Ricoeur. Op.cit, p54.

"المؤسسة تنتمي إلى الاستهداف الأخلاقي حين نأخذه في كل معناه الواسع. وأنه ما كان يجب أن يرتفع جدار بين الفرد والمجتمع يمنع كل عبور من المستوى البيشخصي إلى المستوى المجتمعي.

وان تأويلا توزيعيا للمؤسسة يساهم في هدم هذا الجدار، ويؤمن التماسك بين المكونات الثلاثة الفردية والبينشخصية والمجتمعية لمفهومنا للإستهداف الأخلاقي"[1]

وما يبقى أساسيا في المؤسسة كقاعدة للتوزيع هو مدى تحقيقها لمحتوى العدالة الذي يتمثل في المساواة المرافقة لها منذ أرسطو إلى اليوم، يقول ريكور، وطبعا بعد عرضه للمساواة كنواة أخلاقية عند أرسطو "إن المساواة كيفما صغناها، هي بالنسبة إلى العيش ضمن مؤسسات مثل الرعاية بالنسبة إلى العلاقات البينشخصية، إن الرعاية تضع أمام الذات آخر هو وجه بالمعنى الشديد الذي علمنا إمانويل ليفيناس أن نعترف له به، المساواة تعطي الذات آخر هو كل واحد، وبهذا ينطلق الطابع التوزيعي لــ "كل واحد" من مستوى الصرف والنحو، إلى المستوى الأخلاقي، ومن هنا فإن الحس بالعدل لا ينقص شيئا من الرعاية، إذ يفترض وجودها، بقدرما تعتبر هذه الناس أشخاصا لا يمكن استبدالهم، وفي المقابل فإن العدالة تضيف إلى الرعاية، لأن حقل تطبيق المساواة هو الإنسانية بأسرها"[2] .

بهذا ينتهي ريكور إلى تثبيت أولوية الاستهداف الأخلاقي على فكرة الإلزام أو الواجب، ذلك الاستهداف الذي يمر عبر التعاطف المتبادل بين الذات والآخر مما يعطي للتقدير الذاتي بنية حوارية تجعله متضمنا بداخله الرعاية أو العناية، ليصل إلى إرساء العدالة على أساس الحس بالعدل، الذي يجعل العدالة حقا تتساوى فيه الإنسانية كلها، إنها ما تكتمل به الحياة الجيدة الخيرة، لكن هل يكفي الحس بالعدل كأساس لبناء مؤسسات عادلة نعيش فيها مع الآخر ومن أجله؟

---

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص393.

[2] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص395.

المبحث الرابع: الاستهداف الأخلاقي وأخلاق الواجب

أ –تناقضات الواجبية وحدود الاستقلال الذاتي :

– بعدما ركز ريكور في تبيانه لأولوية الأخلاق (الغائية) على الواجبية، سيعمل من جديد على إخضاع الاستهداف الأخلاقي لمعايير الواجبية أو لمنطلقات أخلاق الواجب، وهو ما يجعله يتتبع مراحل بناء منظومة الواجبية عند كانط مركزا على ما تطرحه إشكالية الاستقلالية الذاتية من تناقضات في ظل إعطاء الإرادة الخيرة أهمية قصوى، وبطبيعة الحال فإن هذا يصب في صميم الفلسفة الواجبية وما تفترضه من وجود ذاتية متعالية متحررة من كل القيود من جهة، ومنقادة من طرف الواجب من جهة أخرى، هذه التناقضات داخل الواجبية، والتقاطعات بينها وبين التصور الغائي للأخلاقية هي التي سيقف عليها ريكور، مبينا الصعوبات التي تعترضنا ونحن نحلل الأسس التي قامت عليها أخلاق الواجب وما يتخللها من تناقضات.

ينطلق ريكور من توضيح فكرة أساسية وهي وجود تقاطع وتداخل بين الأخلاق الغائية والأخلاق الواجبية، ويعلن أن الغائية لا تخلو من بعد الكونية سواء كان ذلك عنده من خلال موضوع تقدير الذات، وقدرتها على الفعل والحكم والتقييم أو عند أرسطو من خلال فكرة الحد الأوسط أو التوسط، وبالتالي فالكونية كبعد أساسي لأخلاق الواجب ليست حكرا على الواجبية، في الوقت ذاته يرى ريكور أن الأخلاق الواجبية لا تخلوا تماما من الأفكار الغائية، وتبدوا فكرة الإرادة الخيرة أساسية في هذا السياق، لهذا يقول "والحال، فإن كانت فلسفة الأخلاق تلامس الكلية (الكونية) بالسمات التي جئنا على ذكرها فإن الإلزام الأخلاقي الواجبي ليس بدوره من دون صلات تجمعه مع استهداف الحياة الجيدة الخيرة، إن هذا الرسوخ للحظة الأدبياتية الواجبية في الاستهداف الغائي يبدو جليا بفضل المكانة التي يحتلها مفهوم الإرادة الخيرة عند كانط في مطلع كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"[1]

---

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص400.

يتجاوز ريكور النزعة المذهبية التي تنفي أية صلة بين الاستهداف الأخلاقي والواجبية، ليؤكد وجود شكل من أشكال الاستمرارية بين الواجبية والغائية، على الرغم من إختلافهما من حيث الأسس والمنطلقات التي يفترضانها، وهكذا يؤكد ريكور أمرين أساسيين قائلا "إننا نفهم أولا ما هو جيد وخير أخلاقيا واجبيا يعني أنه جيد وخير من دون قيد، أي من دون أي اعتبار للحالات الداخلية ولا للظروف الخارجية للعمل، في حين أن المحمول خير أو جيد يحتفظ بصبغته الغائية، فإن التحفظ "دون قيد" يعلن عن ابتعاد كل ما يمكن أن يسحب من المحمول خير صفته الأخلاقية الواجبية"[1] .

في هذا التأكيد الأول، يتضح أن ما هو جيد وخير من منظور الواجبية، هو خير وجيد من دون قيد أو شرط، فهو إذا خير وجيد بالمطلق، وهذه الصفة، صفة الاطلاقية هي ما يجعله يبتعد عن الغائية ويحافظ بذلك على صلته بالواجبية، الأمر الذي يعني خضوع الاستهداف الأخلاقي لمعيار الواجبية، يترتب عن هذا، تأكيدا ثانيا، إن من يحمل بعد الآن المحمول خير هو الإرادة، هنا أيضا استمرارية معينة مع المنظور الأخلاقي قد حوفظ عليها: يمكننا أن نساوي بين المفهوم الكانطي للإرادة والاقتدار على التدخل في مجرى الأشياء للقيام ببداية جديدة لها، واتخاذ القرار لأسباب ودوافع، وهذا الاقتدار هو، كما قلنا، تقدير الذات"[2].

يؤكد لنا هذا استمرار الصلة بين الواجبية والمنظور الغائي، بحيث يبدوا أن المحمول خيّر أو جيّد يصدر عن الإرادة، وهذه الإرادة خيرة دون قيد أو شرط، وعليه فهي متحررة من كل قيد، لأنها تنفذ وتطيع فقط ما يأمر به الواجب، ولكي ندرك مدى التغيير الحاصل علينا ألا ننسى أن كانط يعطي لكلمة "واجب" معنى أصيلا، "فهو غير خاضع لأهداف معينة أو لنتائج مبتغاة: إنه ليس شرطيا، إنه يفرض نفسه علينا من دون أي شرط: إنه مطلق "قاطع". مع ذلك، فليس المجتمع هو الذي يفرضه أو أية سلطات خارجية، إنه لا يلزمنا إلا بسبب صورته

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص401.
[2]- المصدر نفسه، ص-ص 401، 402.

العقلانية. في الواقع، فإننا نحن نضع أنفسنا بملء إرادتنا تحت شريعته، هذا الواجب بالمعنى الأخلاقي يشكل إذا مفارقة: إنه يجمع الاكراه والحرية بطريقة معقدة لا نستطيع أن نقوم بوصفها بسهولة".[1]

هذا التداخل بين الإكراه والحرية التي تتضمنه أخلاق الواجب، هو الذي يجعل من الإرادة، إرادة متناهية، ما دامت تعمل في إطار منظومة تترأسها سلطة الواجب، وفي الواقع فإن الإرادة، في تكوينها الأساسي، "ليست سوى العقل العملي الذي تشترك فيه مبدئيا كل الكائنات العاقلة، وبسبب تكوينه المتناهي، فإنه يتعين تجريبيا عن طريق الميول الحسية، ذلك أن العلاقة بين أفهوم الإرادة الخيرة، ومفهوم عمل ينفذ طاعة للواجب تصبح وثيقة إلى درجة أن التعبيرين يصيران قابلين لاستبدال أحدهما بالآخر.[2]

بهذا يقرر ريكور أن الإرادة الخيرة ليست إرادة مجردة إلى الحد الذي افترضته الواجبية، إذ أن كل إرادة لها علاقة بالعمل، أي بالحس، فلا وجود لإرادة متعالية بشكل كامل عن الحس، ولا وجود لإرادة عقلانية بصورة كاملة ونهائية، فكل إرادة هي إرادة تتضمن شروطا قيودا، ولذلك فهي محدودة ومتناهية، وعليه "فإن إرادة خيرة من دون قيد هي منذ البداية إرادة خاضعة بتركيبها للمحدودية، وبالنسبة إليها فإن الخير من دون قيد يأخذ بشكل الواجب والأمر الإكراه الأخلاقي الواجبي:[3]

يضع ريكور الإرادة الخيرة في سياق العقل العملي، وهو ما يجعلها إرادة متناهية، أي أنها إرادة تتأثر بعوامل وشروط الفعل أو العمل، ومع ذلك فإن أخلاق الواجب تفترض أن ما يفترض أن نكتشفه بسهولة "حين نتصرف انطلاقا من "الواجب" (وليس فقط "تماشيا مع الواجب" ليس خضوعنا لسلطة خارجية ولكن حريتنا واستقلالنا الذاتي العقلاني، ومقدرتنا على تحرير أنفسنا من بعض التعيينات

[1]- مونيك كانتو- سبيربير، روفين أدجيان، مرجع سابق، ص44.
[2]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص401.

[3] المصدر نفسه، ص403.

الأمبريقية emperiques (التجريبية)، وهي تعيينات تأتينا بشكل خاص من ميولنا أو من رغباتنا المباشرة، لما كان الواجب بالمعنى الأخلاقي لا يقابل مبدئيا هذه الرغبات كان هذا الواقع يشكل شرطا ضروريا لوجوده، لأن الواجب لو كان يقابل هذه الرغبات لأصبح زائدا لا طائل تحته"[1] .

نفي هذا التعارض بين الواجب والرغبة أو الميل، يجعل الواجب متعاليا بشكل يتجاوز فيه كل مضمون أخلاقي، وهو ما يضفي عليه صبغة صورية متعالية، تمكن الرغبة أو الميل من الانضواء تحت سلطة الواجب، دون أن تتعارض معه، وهنا نكاد نلمس الغائية التي تتضمنها الواجبية، فهذه الأخيرة لا تلغي الرغبة أو الميل إذا لم يخرج عن سلطتها، وتبدوا العلاقة هنا أنها علاقة تضمن أكثر منها تعارض أو تناقض، لهذا يرى ريكور أنه ليس "من الضرورة بمكان اعتبار الواجب عدوا للرغبة، فلا تفضي إلا تلك القواعد المرشحة لنيل لقب الواجب والتي لا تستجيب إلى ذلك المقياس، بالمعنى البسيط لا تتضمن العلاقة بين الوجوب والشكلانية أي شيء آخر وغير إستراتيجية التنقية التي تهدف إلى حماية الاستخدامات المشروعة لمحمول الواجب"[2] .

تبدوا المسألة هنا وكأنها مسألة تحديد الواجب، وليس الرغبة، ولذلك فليست كل رغبة متعارضة مع الواجب، مما يعني أن هناك رغبات تعبّر عن الالتزام بالواجب، وبالكلام عن حماية الاستخدامات المشروعة لمحمول الواجب، "يشكل التفكر الأخلاقي الواجبي امتحانا صعبا للمرشحين لنيل لقب خير من دون قيد، وضمنيا وبسبب وضع الإرادة كإرادة متناهية، لنيل لقب الأمر القاطع بالإطلاق، إن أسلوب الأخلاق الواجبية للإلزام يمكن عندئذ أن يتسم بإستراتيجية تدريجية من الإبعاد والتنقية والإقصاء، وفي نهايتها فإن الإرادة الخيرة من دون قيد تصبح

[1] مونيك كانتو، سبيربير، وفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص44.
[2] بول ريكور، العادل، ج2، مصدر سابق، ص، ص 345 – 346.

مساوية للإرادة المشترعة لذاتها (autolégislatrice)، وذلك بحسب المبدأ الأعلى للاستقلال الذاتي"[1] .

هكذا ينتهي الواجب بالإرادة الخيرة إلى الاستقلالية الذاتية، مما يجعل تلك الإرادة تشرع لذاتها، على أساس أنها مستقلة بذاتها، وتأتي تلك النهاية من خلال مراحل، يتم من خلالها إبعاد وتنقية وإقصاء كل ما يحد من الإرادة الخيرة وبالتالي كل ما يحد من الاستقلالية الذاتية كنقيض للتبعية للغير، يقول ريكور "إن هذا البناء الجديد للمفهوم الكانطي لأخلاق الواجب قد اختزل إلى العناصر التي تكفي لتصف وجهة النظر الأدبياتية (الواجبية) في مواجهة التصور الغائي للأخلاق إرادة خيرة بما هي تعيين للجيد الخير من دون قيد، معيار التعميم الكُلي (الكوني)، تشريع في الشكل فقط، وأخيرا الاستقلال الذاتي، إن التضادات المميزة للتأسيس الكانطي قد نظمت بحسب درجات منطلق الإقصاء، وهكذا فإن التعارض بين الاستقلال الذاتي والتبعية للغير قد بدا وكأنه مكون للهوية الذاتية لأخلاق الواجب"[2] .

بهذا يستقر النسق الأخلاقي الواجبي الكانطي على ثنائية تقوم على التعارض بين الواجبية والغائية، وبين الاستقلالية والغيرية، وهو ما يعكس رغبة كانط في البحث عن ذات موحدة، تخلوا من الاختلافات والتناقضات، هذا التصور يبدو في نظر كانط تصورا موضوعيا يقابله تصور ذاتي، من هنا يقول ريكور "إن مصير كل شيء يتقرر من هذه اللحظة حول تقسيم التأثيرات والعواطف إلى نوعين، تلك التي تستمر في الانتماء إلى باتولوجيا (مرضية) الرغبة، وتلك التي يمكننا أن نعتبرها علامة العقل عينها لدى الشعور: أي في الحال السلبية إذلال الكبرياء (حب الذات)، وفي الحال الإيجابية توفير قوة العقل فينا.

إن هذا الانفصال الذي يشطر العاطفية إلى قسمين لا يمكن إلا أن يهم استقصاءنا حول الصلة التي لم تقطع أبدا في رأينا، بين معيار أخلاق الواجب والاستهداف الأخلاقي، فإن كان تقدير الذات، كما قد سلمنا بذلك، التعبير التفكري لاستهداف

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص، ص 403، 404
[2] المصدر نفسه، ص، ص409، 410.

"الحياة الجيدة الخيرة" فإنه يقع على ما يبدوا تحت مقصلة كانط التي ترمي به إلى الجهة السيئة من خط التقسيم"[1]

هذه الثنائية الكانطية بين الذاتية المتعالية والذاتية الأنانوية، ليست بعيدة تماما عن الأخلاق الغائية في نظر ريكور، فالأخلاق الواجبية، تسعى إلى الارتقاء بالذات من كونها ذات راغبة، إلى كونها ذات عاقلة ومتعالية، وبذلك فهي تحاول منعها من الانحرافات المحتملة، أو الممكن حصولها، تلك الذات العاقلة التي تنطوي على اتجاهين، الأول سلبي ويتمثل في التعالي على حب الذات، والثاني إيجابي ويتمثل في الالتزام بقوة العقل، وهكذا تكون للذات حركة سلبية نقدية من جهة، وحركة إيجابية بنائية من جهة أخرى، وبالتالي حركة نفي تتبعها حركة إثبات وعليه فإن نقد الرغبة يتولد عنه قوة العقل، ونقد الأخلاق الغائية يترتب عليه تأسيس الأخلاق الواجبية، أي تأسيس الحرية، حرية الاختيار، والاستقلالية الذاتية، ويبدوا هنا أن من يتحمل مسؤولية الانحراف ليس الرغبة في حد ذاتها، وإنما حرية الاختيار، التي تظهر على أنها مصدر كل الانقسامات المتمثلة في "عدم أهلية الميل بما هو تجريبي لاجتياز اختبار قاعدة التعميم الكلي (الكوني)، معارضة الرغبة المريضة للأمر المطلق، مقاومة النزوع نحو التبعية لمبدأ الاستقلال الذاتي"[2] بهذا ننتقل من مشكلة الرغبة إلى مشكلة الحرية، فلماذا نربط الانحرافات المحتملة بالرغبة ضرورة، ولا نحتمل ارتباطها بحرية الاختيار، ونجد أنفسنا أمام المسألة الأخلاقية الكبرى، وهي مسألة الشر، إذا كانت الإرادة خيرة، فمن أين يأتينا الشرّ؟ والشرّ في السياق الأخلاقي الواجبي هو الانحراف عن احترام الواجب، فما الذي يدفعنا إلى عدم احترام أو عدم طاعة الواجب؟

يقول ريكور "بالطبع كانط يميز جيدا هذا النزوع إلى الشر والاستعداد (Analage) للخير الذي يعتبره مصاحبا لوضع الإرادة المتناهية، وبالتالي فهو يؤكد عرضية هذا النزوع على مستوى التاريخ البشري، إلا أنه على الرغم من

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص، ص 415-416.
[2]- المصدر نفسه، ص418.

ذلك يبقى أن النزوع إلى الشر يؤثر في استعمال الحرية، في المقدرة على التصرف بحسب الواجب، وباختصار في المقدرة على أن يكون المرء فعلا مستقلا ذاتيا"[1] .

رغم أن كانط ينطلق من الإرادة ويعتبرها خيرة، إلا أن ذلك لا يلغي الشر من حياة البشر، وعليه تجد الإرادة في طريقها ما يعترضها، ولذلك لا تكون حرة أو متحررة، بشكل مطلق من كل ميل أو نزوع، يترتب عن هذا، أن الشر يؤثر على الحرية وعلى الاستقلالية الذاتية، فهذه الاستقلالية ليس بإمكانها أن تتخلص بشكل نهائي من التبعية للغيرية، مما يجعلها استقلالية محدودة، وعليه فهي استقلالية مرتبطة بحرية الاختيار، ونكون هنا أمام جذرية الشر من جهة، وجذرية حرية الاختيار من جهة ثانية، والحديث هنا عن الجذرية وليس عن الأصل، وهو ما دفع ريكور إلى التساؤل: "أو ليس من الشر، ومن تكوّن حرية الاختيار التي لا يسبرُ غورها من هذا الشر، تأتي "الضرورة" للأخلاق بأن تتخذ سمات فلسفة أخلاق الواجب؟ ولأن هناك شرا كان على استهداف الحياة الجيدة الخيرة أن يتحمل مسؤولية اختبار الإلزام الأخلاقي الواجبي الذي يمكننا أن نعيد صياغته على الشكل التالي: "تصرف فقط بحسب المسلمة التي تمكنك في الوقت نفسه من أن تريد من ألا يكون ما يجب ألا يكون، أي الشر"[2]. أي تصرف بحيث لا تقع في الشر، وهكذا ننتقل من الإرادة الخيرة، إلى حرية الاختيار، إلى استقلالية محدودة للذات، تجعلنا نعمل على تجنب الوقوع في الشر، أي الوقوع في حب الذات، وهذا ما ينتهي بنا إلى ضرورة احترام الآخرين كأشخاص.

ب- المعيار والبنية الحوارية لاحترام الذات:

ينطلق ريكور من الأطروحة التي يريد إثباتها وهي: "كما أن الرعاية لا تُزاد من الخارج على تقدير الذات، كذلك فإن الاحترام الواجب للأشخاص لا يشكل

---

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص419.
[2]- المصدر نفسه، ص،ص 421 – 422.

مبدأ أخلاقيا واجبيا متنافرا بالنسبة إلى للاستقلالية الذاتية للذات، بل إنه ينشر على صعيد الإلزام، على صعيد القاعدة، بنيته الحوارية الضمنية"[1].

يفترض ريكور أن الانتقال من الاستقلالية الذاتية للذات إلى الاحترام الواجب للأشخاص ليس أمرا مستبعدا، ولا متناقضا، ويحدث هذا الانتقال عن طريق أو بتوسط "القاعدة الذهبية" التي يقع علينا واجب توضيحها وتبريرها، يقول ريكور عن هذه القاعدة الذهبية"، لنقرأها عند هيليل (Hillel) المعلم اليهودي للقديس بولس "لا تفعل مع قريبك (جارك) ما تكره أن يُفعل معك، هنا كل الشريعة، وما تبقى ليس سوى شرح". الصيغة ذاتها نقرأها في الانجيل "وكما تريدون أن يفعل الناس بكم كذلك افعلوا أنتم بهم"، والصيغة التي نجدها في إنجيل متى "أحبب قريبك كنفسك". هذه الصيغة الأخيرة تشير ربما بطريقة أفضل للقرابة بين الرعاية والمعيار الأخلاقي. وفي المقابل فإن صيغة هيليل ومعادلتها في الإنجيل تعبر أفضل عن البنية المشتركة لكل هذه التعابير وهي الإعلان عن "معيار تبادلي" ومعاملة بالمثل"[2] .

في تحليله لمضمون القاعدة الذهبية، يتصور ريكور، أن صيغة المعاملة بالمثل، تنطلق من عدم التساوي بين الفاعل ومن يتلقى الفعل، وعدم التساوي هذا هو أساس كل الانحرافات الممكنة أو الموجودة، بدرجاتها المختلفة في مستوى التأثير السلبي الذي يمتد حتى ارتكاب جريمة القتل، إن هذه القاعدة، تنطلق من افتراض حالة من اللامساواة والتنازع الذي يتولد عن عدم المعاملة بالمثل، وبما أن القاعدة الذهبية تحيل على معيار تبادلي، فإنها تعمل على تثبيت معيار يحد من العنف الذي يتولد عن عدم التساوي وعدم المعاملة بالمثل، وذلك عن طريق البحث عن وسائط لعدم التماثل هذا، لأننا في كل عمل مشترك نجد سلطة تمارسها ذات على ذات أخرى، أو إرادة على إرادة أخرى، وهنا يظهر العنف من خلال ممارسة السلطة، وهكذا فإن العنف في كل أشكاله المختلفة "يوازي إنقاص أو تدمير السلطة

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص422.
[2]- المصدر نفسه، ص423.

على العمل (المقدرة على الممارسة) التي يتمتع بها الغير. ولكن هناك ما هو أسوأ من ذلك: في التعذيب ما يحاول الجلاد أن يصل إليه وأن يحطمه، وللأسف ينجح أحيانا بذلك هو التقدير الذاتي عند التضحية، هذا التقدير الذي رفعه المرور عبر المعيار الأخلاقي إلى درجة احترام الذات. إن ما ندعوه إذلالا- وهو صورة كاريكاتورية مخيفة للتواضع- ليس بشيء آخر غير تحطيم احترام الذات، وهو أبعد من تحطيم السلطة على العمل والمقدرة على الحركة. هنا يبدو أننا نبلغ قعر الشر"[1] .

إذا من عدم التماثل إلى العنف المعنوي، إلى العنف اللفظي ثم الجسدي بأشكاله المختلفة يتدرج مسار العنف ليصل ذروته في عدم احترام الذات، أو تقدير الذات الذي مر بنجاح عبر المعيار، لكن تحطيم الذات ينتهي إلى الإلتفات إلى أهمية الأخلاق، المدعومة بالرعاية، كتبادل مشترك لتقدير الذات، إذا كان هذا على مستوى الاستهداف الأخلاقي، يؤدي إلى فتح المجال للغير كجزء أو كمكمل لتقدير الذات، فإن الأمر بالنسبة لأخلاق الواجب، يتعلق بالبحث عن التوسط بين الاستقلالية الذاتية والاحترام الواجب نحو الأشخاص، أو الانتقال من الوحدة إلى التعدد.

يرى ريكور من خلال تحليله لكلمتي الإنسانية والشخص أن هناك علاقة توتُّر، ومن ثم يصل إلى أن كلمة إنسانية تركز على الاستقلالية الذاتية دون مراعاة الأشخاص، في حين كلمة الشخص تركز على تعددية الأشخاص دون أن تصل إلى الغيرية، ومن ثم يقول "أن كل شيء في حجة كانط الصريحة البينة يهدف إلى تفضيل الاستمرارية التي تضمنها فكرة الإنسانية، مع مبدأ الاستقلال الذاتي، على حساب الانقطاع غير المعلن الذي يشكله الإدخال المفاجئ لفكرة الغاية في حد ذاتها، والأشخاص كغايات في حد ذاتها"[2]

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 425.

[2]- المصدر نفسه، ص428.

بهذا المعنى تتجه فكرة الإنسانية نحو مبدأ الاستقلالية الذاتية وتهمل الأشخاص كغاية في حد ذاتها، لكن الصبغة الشكلانية الصورية للأمر القطعي الكانطي، بإمكانها أن تتحمل مهمة الانتقال بالاستقلالية الذاتية نفسها نحو الانتشار الجمعي، بواسطة مفهوم الإنسانية، "إن هذه الأخيرة تمثل البنية الحوارية نفسها التي تمثلها الرعاية، غير أنها تستبعد منها كل غيرية جذرية، مكتفية بأن تقود مبدأ الاستقلال الذاتي للوحدة الذي لا يقيم حسابا للأشخاص، إلى التعددية والكثرة بعد هذا فإن التعدد داخل الكلي (الكوني) يؤكد استعاديا حجة أن الذات التي يتضمنها تفكريا الأمر القاطع الصوري (الشكلاني) لم تكن ذات طبيعة وحدانية monologique، بل كانت فقط غير مكترثة للتمييز بين تعدد الأشخاص، وبهذا المعنى كانت قادرة على أن تدخل في ميدان تعدد الأشخاص."[1]

بهذه القراءة، يبدو ريكور، وكأنه استغل الطابع الصوري الشكلاني للأمر القاطع الكانطي الثاني، وحاول أن يجد واسطة بين فكرة الإنسانية ومبدأ الاستقلال الذاتي، فأقحم الشخص كغاية في حد ذاتها ، الأمر الذي تتولد عنه فكرة الكثرة والتعدد، أو بالأحرى الاحترام الواجب للأشخاص كغاية في حد ذاتها، لكن على الرغم من ظهور التعددية مع مفهوم الشخص، وهو ما كان ينقص فكرة أو مبدأ الاستقلالية الذاتية، إلا أن التعددية قد لا تؤدي إلى الانفتاح على الغيرية، ومع هذا نلاحظ كيف تتخلّص "تأويلية ريكور من أرثوذوكسية كانطية"[2] فبسبب اهتمامه الكبير بعدم الوقوع في التناقض المنطقي" مر كانط إلى جانب الإلزام باحترام الخصوصية، فاحترام القانون والكونية عنده، جعل احترام الأشخاص واحترام الخصوصية غير مطلوب، وكذلك، عدم احترام الوعود ليس فقط لا أخلاقيا، لأنه عدم وفاء للقانون: بل هو بالخصوص عدم وفاء لما ينتظره الغير"[3] .

---

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 432.

[2] Jean greisch, Paul Ricœur : l'itinérance du sens, op.cit. p71.

[3] François Xavier Druet, Etienne Ganty : Rendre Justice aux droit. Op.cit. p32.

ج- الحس بالعدالة وحدود الواجبية :

يذكرنا ريكور قائلا "إن فضيلة العدل تنطبق أولا على المؤسسات، ونحن نفهم بالمؤسسات البني المتنوعة لإرادة العيش معا والتي تضمن لهذه الأخيرة الديمومة والتماسك والتمايز، وقد نتج عن ذلك موضوع التوزيع الذي يتضمنه كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس تحت عنوان العدل التوزيعي"[1] .

هنا يذكر ريكور عنصران أساسيان، الأول وهو المؤسسة، كمجال للعدالة، الثاني وهو التوزيع كموضوع للعدالة، وهذا ما كنا لاحظناه، عندما أشرنا إلى التأويل التوزيعي للمؤسسة، شريطة أن تقوم المؤسسة على إرادة العيش معا كما عرفها ريكور، أي واقعا حقيقيا وليس افتراضا خياليا، مثل ما هو الأمر بالنسبة لفرضية العقد الاجتماعي، إذا كان هذا بالنسبة للمؤسسة، فالأمر بالنسبة للتوزيع أكثر غموضا وتعقيدا، نظرا لصلته بفكرة المساواة الأكثر التباسا هي الأخرى لكونها تتضمن الفصل من جهة، والتعاون من جهة أخرى، في خضم تحليله للإرث الذي خلفته فلسفة الأخلاق إلى الواجبية، يحذر من الالتباسات التي يحملها ذلك الإرث، ليعود إلى التذكير بفكرة الحس بالعدالة قائلا، لقد استطعنا أن نغتنم تفكيرنا حول الحس بالعدالة بقولنا، إنه يميل في آن معا نحو الحس بالدين المتبادل والحس بالفائدة غير المغرضة، ونحن سنرى أن وجهة النظر المعيارية الواجبية سترجح المعنى الثاني الذي يميل نحو الفردانية، على المعنى الأول الذي يمكن اعتباره، من دون تردد بالجماعي"[2] .

يكشف لنا هذا أن العدالة سواء كانت في صورتها الغائية أو كانت في صورتها الواجبية هي في البداية تنطلق من الحس بالعدالة، وليس من قواعد موضوعية، ولذلك لا يمكن بناء نظرية في العدالة فقط انطلاقا من إجراءات عقلانية محضة، وبعيدا عن معنى العدالة والظلم، وهنا ينتقد ريكور نظرية العدالة كما صاغها راولز انطلاقا من إجراءات تستند إلى نظرية العقد الاجتماعي التي تم تجريدها إلى حدودها القصوى، بواسطة فرضية الوضع الأصلي وستار الجهل، وهي امتداد لأفكار الإرادة العامة عند روسو والاستقلالية الذاتية عند كانط، فيقول ريكور "إن أطروحتي تقول أن مثل هذا التصور يمدنا بأحسن الأحوال بشكلنة لحس بالعدالة لا يتوقف عن أن يكون مفترضا مسبقا، إن الحجة التي يستند إليها راولز نفسه لا تسمح بإقامة نظرية مستقلة ولكنها تستند إلى فهم مسبق لما يعنيه الظالم والعادل،

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص437.

[2] المصدر نفسه، ص437.

وهذا ما يسمح لنا بأن نعرف مبدأي العدالة وأن نؤولهما قبل أن نستطيع أن نبرهن، إن كان ذلك ممكنا أصلا – أنهما فعلا يشكلان المبدأين الذين سيتم اختيارهما في الموقع الأصلي تحت حجاب الجهل"[1] .

بهذا ينفي ريكور أية إمكانية لتأسيس العدالة على أسس ذاتية أو استقلالية ذاتية، كما هو الحال مع نظرية العقد الاجتماعي التي تظهر على أنها تؤسس للعدالة انطلاقا من مبادئها الخاصة وليس من تراث سابق للعدالة، وبذلك فهي تبدوا كامتداد لفكرة الاستقلالية الذاتية، لكن إذا كانت فكرة الاستقلالية الذاتية تقوم على التسليم بوجود ذاتية متعالية، فإن العقد الاجتماعي، لا يستطيع أن يستند حسب ريكور إلا إلى" وهم وخيال، وهم قصة متخيلة ومؤسسة طبعا، ولكنه يظل وهما متخيلا، ثم يتساءل لم كان الأمر كذلك؟

هل ذلك لأن التأسيس الذاتي للجسم السياسي ينقصه الإقرار الأساسي الذي تستند إليه الإرادة الخيرة والشخص الغاية في ذاتها؟ أم ذلك لأن الشعوب التي استعبدت خلال آلاف السنين لمبدأ سيطرة أعلى من إرادتها في العيش، معا، لا تدري أنها سيدة نفسها إلا بفضل عقد متخيل، ولكن بحسب إرادة عيش –معا– قد نسيتها؟[2].

نسيان إرادة العيش معا، هو ما يفتح الطريق أمام الواجبية كي تقرر إجراءات العدالة، هذه الإجراءات التي ستكون بمثابة البديل للاستهداف الأخلاقي، أي للحياة الجيدة الخيرة، ومن ثم لأن "تملأ نسيان تأسيس أدبيات الواجب على الرغبة في العيش مع الآخرين، ومن أجلهم في مؤسسات عادلة؟[3]

بهذا يكشف ريكور عن ضعف التصور الإجرائي المستند إلى الواجبية، والمفارقات التي يقوم عليها هذا التصور، يبحث عن تأسيس لا تاريخي لعدالة هي مطلوبة لمجتمع تاريخي تحكمه، إرادة العيش معا، إرادة العيش معا هذه لا يمكنها أن تتحقق دون العيش في مؤسسات عادلة، كمؤسسات تستند إلى الحس بالعدالة ومن ثم إلى الرغبة واستهداف الحياة الجيدة الخيرة، بهذا يصر أو يؤكد على تاريخيه المؤسسة، ومن ثم على الحكمة العملية وما تلعبه من دور في حل النزاعات أو اتخاذ القرارات في سياقات تحيط بها الشكوك، فتطرح العدالة في سياقات متعددة، داخل مجالات متعددة.

---

[1] المصدر نفسه، ص،ص 452-453.

[2] بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص455، 456.

[3] المصدر نفسه، ص456.

الفصل الخامس
الحكمة العملية والعدالة

انتهينا في الفصل السابق من هذا البحث إلى إدراك ريكور لمحدودية فكرة الاستقلالية الذاتية التي تقوم على فرضية تأسيس الذات لذاتها بشكل مستقل ومتعال، وتستمد تلك الاستقلالية محدوديتها من تعقيدات الحياة الإنسانية، باعتبارها حياة عملية، تتداخل فيها الذات مع الآخر، وهو ما يجعلها مخترقة بغيرية هذا الآخر، مما يزحزح الذات عن مركزية الوعي والانا المحايدة التي تفكر ومن ثم تحكم وتقرر بموضوعية انطلاقا فقط من مسلماتها الخاصة أو مقولاتها التأسيسية التي تشكلها كوعي مكتمل، وهو يجعلها تبتعد عن واقعها الحقيقي الذي يجبرها على الانفتاح على الآخر، ليس كآخر بعيد ومستقل وإنما كآخر محايث ومداخل، يتخذ له وضعيات مختلفة، فقد يكون مساعدا أو معرقلا، معاونا أو مشجعا، هذا التعقيد والغموض والاختلاف، الذي يحيط بالذات، يجعلها تفقد شيئا من عنفوانها إذا لم نقل من غرورها، مما يمنحها الفرصة لاكتشاف غيريتها، ويدفع بها إلى اقتحام عالم الغيرية المشوب بالنزاع والصراع، الذي تسوده الوضعيات المتعددة، والسياقات المختلفة، التي لا مخرج منها إلا عبر التفكر، أو التأويل وإعمال الفكر بشكل أكثر جدية وعملية، أو القراءة المتجددة للذات، بما يساعدها على فهم وتأويل ما يجري في السياقات المختلفة بشكل صحيح، حتى تتمكن من الحكم بشكل سليم، وإصدار القرار العادل في الظرف المناسب.

المبحث الأول: الحكمة العملية والعدالة التأويلية:

يقول ريكور في الجزء الأول من كتابه "العادل" ولقد وضعنا عنوانا لمجموع الفصول هذا مجرد النعت المحول إلى اسم ألا وهو العدل، وتنطبق الكلمة على الشخوص والأعمال والمؤسسات، وبشأن سائرها يمكننا الحكم بأنها عادلة أو غير عادلة، ولكن من وجهة نظر أخرى تمت بصلة إلى مستوى يتشكل فيه الحكم، فإن نفس المحمول يتوزع بكل يسر على عدة معان، أما على المستوى الغائي (الذي يخص) تمني العيش الهانئ، فإن العدل هو ملمح الصالح الراجع إلى الآخر، وعلى المستوى ألأدبياتي (الخاص) بالإلزام فإن العدل ليتماهى مع القانون، غير أنه يبقى أن نسمي العدل، على مستوى الحكمة العملية، ذاك المستوى الذي يعرب فيه عن نفسه الحكم في موقف من المواقف"[1].

هكذا يتدرج ريكور في تحليله لفكرة العادل من المستوى الغائي الذي ترتبط فيه فكرة العدالة بالآخر، إلى المستوى الأدبياتي الذي ترتبط فيه فكرة العدالة بالقانون، إلى المستوى الأخير، وهو مستوى الحكمة العملية الذي ترتبط فيه فكرة العدالة باتخاذ موقف من المواقف في وضعية من الوضعيات، هذا التدرج ينتهي بريكور إلى اقتراح الجواب التالي عن سؤال العادل، قائلا :"العادل ليس حينئذ المحمود ولا القانوني وإنما المنصف والمنصف إنما هو الصورة التي بها تتلبس فكرة العدل في أوضاع هي أوضاع انعدام اليقين والنزاع، وحتى نقول كل شيء، تحت نظام عادي أو خارق للعادة خاص بما هو مأساوي في العمل"[2]

أ – العدالة والمؤسسة:

كعادته يعطي ريكور لمصطلحاته مضامين واسعة، ولأنه استعمل لفظ أو مصطلح "مؤسسة" فقد أعطاه مفهوما واسعا ومتعددا، فلفظ المؤسسة يحتوي، الأعراف المشتركة، بنى العيش معا في إطار جماعة تاريخية، القواعد المؤسسة للعمل

---

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص، ص 33.34.

[2] المصدر نفسه، ص34

l'Action فهو يشتمل على معنى سياسي، قانون، أخلاقي، اقتصادي أو اجتماعي"[1]

يضمن ريكور مفهوم المؤسسة مفهوما واسعا ومجالات مختلفة، تكاد تنبثق تلقائيا من إرادة جماعة تاريخية في الاستمرار في العيش المشترك، هذه الإرادة ليست متعالية عن بنى العيش التي تنبثق عنها، ومن ثم فهي إرادة مرتبطة بالمؤسسة، و"المؤسسة مثل اللغة، لا أحد بيننا بدأ المؤسسة، فقد وجدنا هنا، فهي في الوقت نفسه، سابقة، ومتعالية وخارجية عنا، وكل جهد لتحديد بداية تاريخية لها، يحيل إلى خبرة فكرية بسيطة، فأصلها التاريخي يبقى تأسيسا سابقا دائما وربما من غير الممكن الوصول إليه[2] .

إن هذا التصور الذي يعطيه ريكور لمؤسسة يجعلها متجذرة في تراث وتجارب وخبرة الأفراد باعتبارهم منخرطين منذ الميلاد في الانتماء إلى جماعة تاريخية معينة، ومن ثم تعبر عن رغبتهم المشتركة في العيش معا بشكل طبيعي، بل تلعب المؤسسة دورا محوريا في تسهيل انخراطهم في نسيج موحد، يسمح لهم باكتشاف قدراتهم بشكل سلس ودون شعور بالقهر أو التكلف والتصنع، "فالأعراف تسمح للإمكانات البشرية بالإنتاج في الاعتراف بالآخرين كأحرار، كل عضو ينخرط ويرضى بالأعراف التي ترتبط بجماعته التاريخية، بما يجعل حاجات ومصالح الأفراد الحيوية مرتبطة بالمصالح المتبناة جماعيا، فنحن في فضاء ما قبل تعاقدي، ما قبل قانوني بامتياز، الذي يجهل الانقسام بين الحكام والمحكومين، وكذلك الخدمة الممكنة أو الواقعية للبعض من طرف البعض الآخر. فهذا مجتمع أخوي وتضامني"[3] .

هكذا تسبق المؤسسة جميع مظاهر الحياة الفردية والجماعية من جهة، وتمثل في الوقت ذاته الإطار العام والخلاصة النهائية للتحقق الذاتي، واتخاذ قرارات عادلة

[1] - Gaël Fiasse, l'autre et la mitié chez Aristote et Paul Ricœur. Op.cit. p27.
[2] Jean de dieu molika liambi, La poétique de la liberté. Op.cit. p238.
[3] - Jean de dieu Molika liambi, La poétique de la liberté. Op.cit, p235.

في حالات النزاع، وبفضل المؤسسة" ستتعمق وتتسع إلى هؤلاء الذين لا نعرفهم، هؤلاء الذين ليست لهم وجوه وأصوات، مشروع فرداني أولا، مشروع بين ذاتي بعد ذلك، اكتمال أخلاقي للذات القادرة على الفعل وعلى الحكم، وفي النهاية مشروع مشترك، فهو متبني ومحمى بواسطة الخصائص المشتركة لجماعتنا للمصالح. فخصائص المؤسسة تتطلب تصورا محددا للسلطة"[1].

بهذا تمثل المؤسسة إطارا عاما للجماعة التاريخية التي ترغب في العيش المشترك، وهذا يعني تعذر تحقيق الرغبة في العيش المشترك بدون الأخذ في الاعتبار المؤسسة التي ننخرط فيها منذ بداية حياتنا، وبما أن المؤسسة تقتضي تصورا محددا للسلطة، فإن ضرورة المؤسسة لتحقيق العيش المشترك، لا تلغي استقلالية الفرد، ومن ثم ينظر إلى الأشخاص على أنهم، "غير قابلين للتعويض. فهو يلح في عدة أماكن على انتماء المؤسسة إلى مخطط أخلاقي، وقاوم ضد فكرة الفصل بين الفرد والمجتمع"[2] .

إن تأكيد ريكور على دور المؤسسة في تحقيق الاكتمال، لا يعني إلغاءه لأهمية الفرد في تحقيق الرغبة في العيش المشترك في مؤسسات عادلة، لهذا انتبه إلى أهمية مسألة السلطة، وحذر من الخلط بين السلطة والتسلط، قائلا، "ليس هناك من شيء أخطر من الخلط بين السلطة والتسلط، أو كي نستعمل معجم سبينوزا في كتابه الرسالة السياسية، بين potenta السلطة، و potestas (التحكم)"[3].

إن هذا التحذير يعكس روح اليقظة التي يتحلى بها ريكور في جميع مناحي تفكيره، وهو ما دفع به إلى توسيع دائرة المفاهيم والاشكاليات التي تطرق لمعالجتها، فالمؤسسة التي أعطاها هذا القدر من الاهتمام، ليست مجرد معايير قائمة بذاتها، أو غايات متعالية، ولكنها مشروطة بتحقيق العدالة وما يرتبط بها من

[1] - Ibid., pp 235- 236.

[2] -Gaëll Fiasse, L'autre et lamitié chez Aristote et Paul Ricœur. Op.cit, p54

[3]- بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص 486.

قيم، فالعدالة بالنسبة له هي "عبارة عن فضيلة خاصة، لكنها تتميز أيضا بطابع ديونتولوجي، فمفهوم العدالة يشير إلى الإلزام، والواجب، والحق"[1] .

لكن ما يميز ريكور في هذه المسألة، مسألة العدالة التوزيعية التي اتخذت عنده مكانة محورية في إطار تصور جديد، أكثر رحابة، أكثر إنسانية، أنه لا يلغي مفهوم الذات في خضم تفكيره في العدالة، كعدالة توزيعية، "العدالة التوزيعية تحيل على المساواة "التناسبية"، وليس على المساواة الحسابية، ففيما يخص الأفراد في حد ذاتهم، ريكور يحتفظ بضرورة المساواة الحسابية في الحقوق، والتي تزيد من التساوي في الحظوظ، لكنه أضاف إلى لفظ توزيع الخاص بالعدالة التوزيعية معنى يتجاوز المجال الاقتصادي، لأن المجتمع بكامله منخرط في نسق التفكير، كنسق للتوزيع وإعادة التوزيع، في نسق توزيعي، كل مؤسسة مضطرة إلى التوزيع واقتسام الوظائف المختلفة، الامتيازات، الحقوق والواجبات بين الأشخاص المكونين لها"[2].

فإذا كانت بعض الفلسفات تنظر إلى العدالة كمسألة اقتصادية بشكل كامل ومن ثم فهي تنظر إلى العدالة التوزيعية على أنها توزيع أشياء محسوبة، على أفراد معدودين، فإن ريكور ينقل العدالة من كونها مشكلة توزيع إلى كونها مشكلة فهم وتأويل، ومن ثم فالعدالة لها تاريخ، وتراث، هو تاريخ وتراث المؤسسة، فالمؤسسة هي بنية الإقامة، وبهذه الصفة، "فهي شرط إمكانية تسيير الذات في العالم، والصداقة الفردية من أجل الآخر، فقط المؤسسة تستطيع أن تضمن ارتباط القيم المجردة للعدالة، الأخوة، المساواة، استعمال قدرتنا على الفعل والتقويم، بناء مجال العلاقات الودية والعاطفية، وكذلك التوسط بين الذات والكل واحد، لحياة المؤسسات، لهذا يؤكد ريكور بوضوح بأن الدخول إلى المؤسسة يمثل جزءا من مفهوم الحرية"[3] .

---

[1] - Jean de dieu Molika liambi : la poétique de la liberté. Op.cit, p53.

[2] Ibid. p52

[3] Jean de dieu molika liambi, la poétique de la liberté. Op.cit. p234.

هكذا تتجاوز العدالة العلاقات الشخصية إلى العلاقات البنيوية، بحيث تمتد المؤسسة لتشمل جميع الأشخاص، دون الحاجة إلى مقابلتهم وجها لوجه، ودون أن تهمل قدراتهم الخاصة على الفعل، فعل الحكم والتقدير، فحسب ريكور، التوسط المؤسساتي هو "في صالح إكتمالنا، بالشكل الذي تجعل فيه المؤسسة مشروعنا في الحرية الفردية والبينشخصية، مشروعا مشتركا. لكن الالتزام المستمر والملموس للذات في عالم العمل وكذلك توسط وغيرية الآخر ليستا مرفوضتين ومجهولتين: ففي المؤسسة إمكانية تطورها الحقيقي. الانجاز الأخلاقي للذات كحرية، فعل ثلاثي الأبعاد من خلال الترابط بين الانخراط المستمر في الحرية بواسطة الفعل، الثبات في الصداقة التوحدية والديمومة في المؤسسة"[1]

ب – العدالة و المواطنة:

في طرحه لمسألة صاحب الحق، أو بصيغة أخرى، من هو المقصود بالعدالة؟ أو من هو أحق بالعدالة؟ يشير ريكور إلى أنه لا يميز بين الأصل القانوني وبين الأصل الأخلاقي، أو بين الحق من جهة، وبين التقدير والاحترام من جهة أخرى، في هذا السياق، ثم يقول "سيكون مفهوم الراشد مركزيا في بحثي هذا. فهو يشكل في نظري المرجع الأخير للاحترام الأخلاقي والاعتراف بالإنسان على أنه صاحب حق، وإذا ما عزونا له مثل هذه الوظيفة فإنما بناء على علاقته الحميمة بمفهوم الهوية الشخصية أو الجماعية"[2] وهكذا يكون الجواب على من هو صاحب الحق؟ هو من صاحب الكرامة الموسوم بالتقدير والاحترام. من أين حصل على هذه الكرامة؟ من أجل أية فضيلة يستطيع أن يحصل على الاعتراف؟ لأنه ذات قادرة، أي قادرة على التحكم في الكلام، الأفعال، السرد"[3] .

بهذا يتم الارتباط بين الحق وبين التقدير والاحترام والكرامة، والاعتراف، فصاحب الحق هو من يستحق الاعتراف، باعتباره ذاتا قادرة على الفعل، على

[1] Ibid. p238

[2]- بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص، 36.

[3] - François Xavier duruet, Etienne Ganty, Rendre justice au droit. Op.cit, p44

الكلام، على السرد، وعلى الحكم، أي باعتباره راشدا، ويتساءل ريكور هنا عن ما ينقص الراشد ليصبح صاحب حق حقيقي، فيقول "إنما تنقصه الشروط التي تحين صلاحياته، وهذه تحتاج في ذاتها إلى التوسط المتصل بين أشكال الغيرية القائمة بين الأفراد وبين الأشكال المؤسساتية القائمة بين الجمعيات لتصبح صلاحيات فعلية، تقابلها حقوق عينية"[1] .

يميز ريكور هنا بين القدرة والتحقق، فالقدرة لا يمكنها أن تؤدي إلى الفعل بشكل مباشر، بل لابد لها من شروط تجعلها تنتقل من الاستعداد إلى التنفيذ أو التجسيد، وعليه فتحول الراشد من كونه فردا إلى كونه صاحب حق، سيظل ناقصا، ما لم يتجاوز شكل العلاقة، وجها لوجه، إلى شكل لعلاقة تمر عبر طرف ثالث أو مع طرف ثالث، لذا يرى ريكور أن "هذه النقطة في غاية الاهمية، إذا ما حللنا المرور من فكرة الراشد إلى فكرة صاحب الحق الفعلي. ووحدها بالفعل تهب العلاقة بطرف ثالث وقد وضعت في خلفية العلاقة بالمخاطب قاعدة للتوسط المؤسساتي يتطلبها صاحب حق فعلي وبعبارة أخرى تشكُّل مواطن.[2]

في خضم هذا التحليل، يتبين لنا، انتقال ريكور من المستوى الأنتروبولوجي إلى المستوى السياسي، فالراشد لا يمكنه الانتقال من كونه فردا إلى كونه مواطنا أو صاحب حق فعلي إلا في مؤسسات، هاته المؤسسات تتجاوز العلاقة وجها لوجه إلى العلاقة مع الطرف الثالث، وطبعا يطرح ريكور السؤال المتمثل في معرفة "أي القيم الأدبية الخصوصية تتبع هذا المستوى السياسي الخالص للمؤسسة – يقول – يمكننا الجواب على ذلك دون تردد: العدالة"[3] .

إن العدالة هي الفضيلة الأساسية للمؤسسات، وهو ما يعطي التوسط المؤسساتي، دورا رئيسيا في الانتقال من الفرد إلى المواطن، أو من إنسان بالقوة إلى إنسان بالفعل، وبدون "التوسط المؤسساتي فإن الفرد ليس بوسعه أن يكون غير مشروع

[1]- العادل، ج1، مصدر سابق، ص 41.
[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3]- بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص 47.

إنسان، وانتسابه إلى هيئة سياسية ضروري له حتى ينفتح باعتباره إنسانا. وبذلك المعنى فإن [ذلك التوسط المؤسساتي] ليس جديرا بالنقض، بل بالعكس [إذ] المواطن المنحدر من ذاك التوسط ليس بوسعه إلا أن يتمنى أن ينعم سائر الناس مثله بذلك التوسط السياسي الذي– متى إنضاف إلى الشروط الضرورية المتعلقة بالأنثروبولوجيا الفلسفية– يصبح كافيا لانتقال الإنسان من راشد إلى مواطن حقيقي"[1] .

يتماشى هذا مع رفض ريكور للفصل بين الفرد والمجتمع، وبهذا فهو يحافظ على مرونة تلك العلاقة، فكما أن الأفراد يتمتعون بالقدرة على الفعل، فإن المجتمع كمؤسسة قائمة يفتح أمامهم المجال لتطوير وتنمية قدراتهم، وبالتالي فإنسانيتهم تكتمل وتُنجز بشكل أفضل في داخل المؤسسة التي تساعدهم على التحرر وتمنحهم القدرة على الارتقاء نحو الأفضل، أي نحو العدالة.

ج– العدالة والمسؤولية:

يشكل مفهوم المسؤولية عند ريكور مسألة محورية، فهو يتطرق له من زوايا متعددة، أخلاقية وقانونية ويتتبعه في تحولاته التاريخية، الكلاسيكية والمعاصرة ومن ثم يعمل على إعادة بسط هذا المفهوم في سياق فلسفته التأويلية، باحثا عن الصلة بينه وبين المفاهيم الأخرى المتاخمة أو المجاورة له[*] ويبدأ ريكور من مصطلح الإدانة، قائلا "إن المصطلح "إدانة" كان معروف جيدا في زمن لم يكن فيه لمصطلح المسؤولية استخدام معترف به خارج النظرية السياسية ...هذا الاستعمال المتاخم للمصطلح مسؤولية أمكنه أن يؤدي في التطور الذي قاد مفهوم المسؤولية بمعناه القانوني، إلى أن يتماهى مع المعنى الأخلاقي للإدانة، ولكن ليس لهذه الدرجة"[2]

---

[1]- المصدر نفسه، ص 49.
[*]- من هذه المفاهيم، الإدانة، العزو، الإلزام، المكافأة، القدرة، الفعل، المدى.
[2] بول ريكور، العدل، ج1، ص54.

يميز ريكور هُنا بين البعد الأخلاقي للإدانة والبعد القانوني للمسؤولية، لكن هذا لا يعني أن لا علاقة بين فكرة الإدانة وفكرة المسؤولية فـــ "إدانة شخص ما بفعل هي تحميله إياه كما يُحمَّله فاعله الحقيقي واحتسابه عليه إن جاز القول وجعله مسؤولا عنه"[1]

ونلحظ هنا الارتباط بين فكرتي الإدانة والمسؤولية، وبين فكرة الفاعل والفعل، وهو ما يؤكد ريكور ذاته على أهميته، حين يستقرأ تاريخ فكرة الإدانة والمسؤولية والحساب، ليعيد تثبيت مفهوم الإدانة في سياقاته التاريخية، فهو يقول "طيلة هذه الفترة ما قبل التاريخية لمفهوم الإدانة: يقع التشديد على الطريقة التي "يقبل" بها الله المذنب باسم " عدالته المطلقة" ....وفي نسق فكري مقارب لا ينبغي إغفال المكانة التي احتلتها مسألة الإدانة بالشر في نطاق محاولات علم الألوهية، ورغم هذا انتقدت مسألة معرفة ما يدين به المعنى القانوني للإدانة لهذا السياق اللاهوتي"[2] .
يحاول ريكور تجاوز بعض التصورات القائمة على القطيعة والتضاد، لذلك يبحث عن صيغة لتحرير فكرة المسؤولية، فيجد في التقليد اللاهوتي المسيحي شكلا من أشكال الإدانة التي تمهد الطريق لتبلور المعنى القانوني لهذه الإدانة، وطبعا تقود فكرة الإدانة هذه إلى فكرة القدرة* التي توحي بمسؤولية الفاعل، هذه المسؤولية التي يتحملها لأنه قادر، وبالتالي فهي تستمد مشروعيتها من قدرته على تحملها، وهكذا مع pufendorf وقع التركيز أساسا على "قدرة" الفاعل وليس على "عدالة الله المطلقة"[3].

هذا التأسيس للإدانة على قدرة الفاعل وليس على عدالة إلهية مطلقة، يجعل موضوع العدالة متصلا بموضوع المسؤولية في سياق أنتروبولوجي مركزُه

---

[1] المصدر نفسه، ص55.
[2] المصدر نفسه، ص57.
* يرى ريكور أن "التركيز على القدرة (Fahigkeit) في فكرة الإدانة / الإستنكار: imputativitas المترجمة إلى الألمانية imputabilitation ثم بـ Zurechonugsfahigkeit فضلا عن shuldfahigkeit توحي باللجوء إلى المفهوم الأرسطي لإستعداد الطبيعي في توجه فكري معاكس ظاهريا للمذهب البراني (fornisique) (بمعنى الآتي من خارج) النظرية التبرير عند لوثر، وليس من غير المعقول اعتبار الحق الطبيعي مصدرا ليس مستقلا عن المصدر اللاهوتي في سبيل معاديا له، (العادل، ج1، ص، ص 57-58).
[3] بول ريكور، العادل، ج1، ص58.

الإنسان القادر كفاعل ومن ثم كمسؤول عما يصدر عنه من أفعال، وكأنه يكتشف ذاته من خلال قدرته على الفعل نفسها، وهكذا فإذا "كانت كل مرجعية ريكور تستطيع أن تتشخص كأنثروبولوجيا فلسفية (الإنسان القادر على ...") أي بمعنى إلزام Exégese للقدرات التي تجعل الإنسان إنسانا، ماذا يبقى لنا أن نكتشف إذا لم يكن القدرة على جعل الإنسان قادرا على امتحان كم هو رائع أن يكون إنسانا"[1]

بهذا تكون القدرة الحقيقية، هي القدرة على امتحان الإنسان لإنسانيته، ومن ثم في مدى قدرته على الفعل، مبادرة وانخراطا، فريكور يستعملُ مفهوم القدرة في إطاره الأنثروبولوجي (اللغة، السرد، الفعل، المسؤولية)، لكي "يعين جوهر الذات التي ستصبح موضوع حق بتوسط الغيرية، وموضع الحق هذا يسميه رجال القانون أيضا قادر، هذه القدرة القانونية" تظهره في لغتهم بأنه مزود بصلاحيات معينة (القدرة على التمتع) أو بوضع صلاحياته في ميدان العمل في إطار قانوني (القدرة على التنفيذ)[2][*] إن هذه القدرة لها صلة مباشرة بتحمل المسؤولية، مما يجعل الإنسان القادر مسؤولا مسؤولية مباشرة على أفعاله، لكن مسؤوليته هذه محدودة بالمدى الذي تستطيع سلطاته الوصول إليه في الزمان والمكان، وإذا كانت تلك المسؤولية محدودة فهي ليست ملغاة، من هنا تاريخية هذه المسؤولية وارتباطها بالفعل، يقول ريكور "فالإهمال التام للآثار الجانبية للفعل قد يجعله لئيما، إلا أن المسؤولية غير المحدودة قد تجعل الفعل مستحيلا، إنه من سمات المحدودية البشرية أن يكون البون بين الآثار المقصودة والكم الذي لا يحصى من تبعات غير قابل للمراقبة وراجع إلى الحكمة العملية التي علمنا إياها كامل تاريخ التحكيمات السابقة، وبين

---

[1] Jervolino, une herméneutique de la condition humaine. Op.cit. p50.

[2] François Xavier Duruet et Etienne ganty, Rendre Justice aux droits. Op.cit. p52.

[*] وهكذا فهم رجال القانون بأنه بإمكان طفل ذو سنتين يستطيع أن يملك ميراثا (يستطيع أن يتمتع بالحق في الملكية، ولكنه لا يستطيع أن يبيع شيئا من هذا الميراث لأنه غير قادر قانونيا على وكيله أن ينفذ هذا الأمر في مكانه) (François xavier et autre, rendre justice aux droit, op.cit. p52).

الهروب من أمام مسؤولية التبعات وتضخم المسؤولية اللامحدودة ينبغي إيجاد المعيار العدل وترديد الحكمة الإغريقية "لا للمبالغة" مع R.Spamenn"[1].

إنطلاقا من فكرة التوسط التي يراها ريكور أساسية، تصبح فكرة المسؤولية فكرة مرتبطة بما يسميه المسافة العادلة، لا يُمكننا أن نتحدث عن عدالة مطلقة، لأن العدالة من حيث هي فعل يتحمل مسؤوليته فاعل، يصبح أكثر إشكالية لارتباطها بذات هي ذاتها قابلة للإدانة من قبل الآخر المغاير لها في سياقات متعددة ومعقدة "فمن ناحية، ينزع نقل "موضوع" المسؤولية على الغير العطوب الهش، بلا ريب إلى تدعيم الطرف إدانة، في الثنائي: إدانة مفردة/ خطر مشترك، وبما أننا صرنا مسؤولين بالإلزامية الأخلاقية الآتية من الغير، فإن تسهم مثل هذه الإلزامية يستهدف ذاتا قادرة على أن تعين نفسها بصفتها فاعلا لفعله، وهكذا يوضع حد لمجمعة الأخطار، والصبغة التعاونية الخفية للتعويضات. ومن ناحية ثانية، يمكن لامتداد مدى المسؤولية في المكان وخاصة تطاوُلها في الزمان أن يكون لهما أثر عكسي، بما أنه يصبح من المتعذر الإمساك بالذات صاحبة المسؤولية لفرط ما تتضاعف وتضعف"[2] .

بهذا تتجاوز المسؤولية إشكالية العلاقة بين فعل وفاعل، إلى إشكالية العلاقة بين المسؤولية التامة والمسؤولية المحدودة، وأي شكل من أشكال المسؤولية هذه لا يعطل الفعل، وبالتالي يعبر عن ذات قادرة قدرة حقيقية، لا قدرة وهمية، على تحمل تبعات أفعالها، شريطة أن يكون هذا التحمل عادلا، أي ليس تعسفيا، بمقتضى مراعاته لمحدودية سلطة الذات الفاعلة في المكان والزمان، بمعنى أخذه في الاعتبار طرفي هذه الذات، القدرة من جهة والعجز أو العطوبية من جهة أخرى، وهو تناقض يخترق بنية الكائن البشري، وبالتالي فالمسؤولية التي نتحدث عنها هنا هي مسؤولية إنسانية قائمة على الاعتراف بالإنسان كذات والاعتراف" لا يجب أن يرتبط فقط بالكائنات التي تتمتع بقدرتها على الفعل، ولكن أيضا بهؤلاء

[1]بول ريكور، العادل ج1، مصدر سابق، ص 82.
[2] المصدر نفسه، ص83.

الذين يصابون بعدم القدرة على الفعل، لأن كل واحد بمجرد أنه إنسان فهو يحمل قيمة في ذاته، فالشرط الإنساني يحمل بالتحديد هذا التناقض الخاص، القدرة وعدم القدرة على الفعل، فهو نفس الإنسان باعتباره كائنا في العالم مع الآخرين تحت النمط الوجودي للجسدية، الذي سيقدم من وجهات نظر مختلفة للقادر على الفعل"[1]

إذا ربطنا بين المسؤولية والاعتراف* كمفهوم هام في فلسفة ريكور الأخلاقية، فإن الاعتراف بمن يصابون بعدم القدرة على الفعل، يقودنا إلى تحمل مسؤوليتنا اتجاه هؤلاء، بحكم اشتراكنا معهم في صفة الإنسانية التي نحن معرضون بسببها إلى العطوبية أو الهشاشة، من جهة، والقدرة على الفعل وتحمل المسؤولية الأخلاقية والقانونية من جهة ثانية، وهذا يعني أننا لسنا مسؤولون فقط عن أفعالنا، وإنما حتى عن الأفعال التي لم نكُن سببا فيها بشكل مباشر، فمصدر مسؤوليتنا يأتي من مصدر آخر هو الغير، يقول ريكور إن هناك توسعا لا نهائيا "لمدى" المسؤولية بما أن قابلية العطب "المستقبلية" للإنسان ومحيطه تصبح بؤرة انشغال المسؤولية"[2] .

بهذا المعنى تكون مسؤوليتنا مرتبطة بالعطب أو الخلل الذي يصيب الحياة الإنسانية وكل ما يمكن أن ينعكس عليها سلبا، سواء كان ذلك في الحاضر أو في المستقبل، لكن هذا التوسع في دائرة المسؤولية، قد يفرغها من أي محتوى حقيقي، وأول ما يتم إفراغها منه، هو تعيين الفاعل الحقيقي للفعل، فنحن نحكم على آثار الفعل السلبية دون الوصول إلى تعيين الفاعل الحقيقي، وبالتالي دون تحمل المسؤولية من طرف أي فاعل حقيقي، فالجميع يتحمل المسؤولية ولا أحد يتلقى الجزاء، لأنه أخطأ، ولو بشكل غير مباشر على الأقل، وفي الوقت ذاته الجميع مدان حتى وإن لم يرتكب الخطأ، لذا يصل ريكور إلى القول "يمكننا تبعا لـــ R.Spamann أن نؤكد أن الفعل البشري ليس ممكنا إلا في ظروف تحكيم ملموس بين الرؤية القصيرة لمسؤولية محدودة بآثار فعل متوقعة وقابلة للتحكم، وبين

[1] Jean de dieu molika liambi : la poétique de la liberté. Op.cit. p170.

* إن الاعتراف هو بنية للذات تنعكس على الحركة التي تحمل تقدير الذات نحو الرعاية، الذات عينها كآخر، ص592.

[2] بول ريكور، العدل، ج1، مصدر سابق، ص76.

الرؤية البعيدة لمسؤولية لا محدودة، فالإهمال للآثار الجانبية للفعل قد يجعله فعلا لئيما إلا أن المسؤولية غير المحدودة قد يجعل الفعل مستحيلا"[1] .

إذن بين المسؤولية المحدودة والمسؤولية غير المحدودة، يتم وقوع الفعل البشري، إذ أن الفاعل يكون فاعلا مجازا وليس فاعلا حقيقيا، باعتباره فاعلا متناهيا، لا يملك القدرة المطلقة على الفعل، ومن ثم ففعله هذا متداخل مع دوافع ومسببات مختلفة ليس مدركا لها بالضرورة، فامتلاكه لفعله إنما هو امتلاك جزئي، يمر عبر التفكير، لذا يخلص ريكور إلى القول "إنه إلى فضيلة التعقل قد قادتنا في نهاية المطاف المعضلة التي أثيرت بسبب "آثار الفعل الجانبية" التي نصنف ضمنها "الأذى" ولكن لن يتعلق الأمر عندئذ بالتعقل بالمعنى الضعيف للحيطة بل بمعنى الـــ prudentia سليلة الفضيلة الإغريقية phronesis، وبعبارة أخرى، بمعنى الحكم الأخلاقي المفصل، وفي الحقيقة، إنما إلى هذا التعقل بالمعنى العميق للكلمة، ترجع مهمة التعرف على التبعات التي نعتبر شرعيا مسؤولين عنها باسم أخلاق في مستواها"[2] .

يصل ريكور إلى وضع المسؤولية في وضع يحكمه التداخل بين الفردي والجماعي، بين المحدود واللامحدود، مما يجعل فكرة أو فضيلة التعقل تلعب دورا أساسيا في الكشف عن حدود المسؤولية الأخلاقية والقانونية وتجعلهما يسيران جنبا إلى جنب، لذا يرى ريكور أن هذه الدعوة إلى التعقل أو الحكم "هي التي تكون في نهاية المطاف الدفاع الأقوى لفائدة الحفاظ على فكرة قابلية الإدانة خاضعة إلى منافسة فكرتي التكافل والخطر، فإذا كان هذا الاقتراح مقبولا، فإن منظري قانون المسؤولية المهمومين بالحفاظ على بعد مضبوط بين مفاهيم قابلية الإدانة والتكافل والخطر المشترك سيجدون دعما وتشجيعا من بحوث قد تبدو للوهلة الأولى عاملة

[1] المصدر نفسه، ص82.
[2] المصدر نفسه، ص، ص83-84.

على انحراف مفهوم المسؤولية بعيدا عن المفهوم الأولي للإلزام بالجبر أو بقضاء العقوبة"[1] .

إن فضيلة التعقل* هذه تتجه بالمسؤولية نحو الماضي والمستقبل والحاضر، وبالتالي ترتبط هذه المسؤولية بدياليكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية الذي يصب في الهوية السردية، كما أنها تعيد – أي فضيلة التعقل – للمسؤولية صبغتها الأخلاقية، وهو ما كان يسعى إليه ريكور منذ البداية، قائلا "إذا أفلح مشروعنا، فإنه يمكن لمفهوم المسؤولية، الذي انتهى إلى زحزحة مفهوم الإدانة، إلى درجة أنه صار مرادفا له، وأنه أخيرا عوضه في اللغة المعاصرة، أن يكون مرة أخرى جاهزا لمغامرات جديدة لا تستبعد محاولات جديدة لإعادة الصبغة الأخلاقية للمسؤولية، ولكن على طرق أخرى غير طرق الإلزام بمعنى القسر الأخلاقي أو القسر الاجتماعي المستبطن، وقد يصدر نسق التقارب بين ما أسميه محاولة نزع الأخلاقية عن جذر الإدانة ومحاولة إعادة الصبغة الأخلاقية على ممارسة المسؤولية"[2] .

بهذا يحاول ريكور التقريب بين الإدانة الأخلاقية والمسؤولية القانونية، من خلال فضيلة التعقل التي قاده إليها تحليله المسترسل لمفهوم المسؤولية على ضوء الإنزياحات القانونية والأخلاقية التي تعرض لها موضوع المسؤولية، ويبدو أن ريكور عمل على إعادة بناء فكرة المسؤولية من خلال الدمج بين فكرتي الرغبة والإلزام في الوقت ذاته، ضمن أفق ما يسميه مأساة العمل التي تتطلب إقحام التأويل كعملية ذهاب وإياب بين غاياتنا الكلية ووضعنا الملموس.

---

[1] المصدر نفسه، ص84.

* العودة إلى التعقل الذي يتحدث عنه أرسطو والذي يترجم أحيانا إلى الروية "ويعني أن وسائل غايتنا هي بالفعل أكثر الأشياء الواقعة في سلطاننا، والتعقل هو السبيل الذي تبع فرونيزيس "الفطنة" الحكمة العملية، فالفطن بهذا المعنى هو المدرك للغاية ولما هو خير في الشؤون العامة. (الأخلاق وثلاثية العدل الذهبية عند بول ريكور، بوزيد بومدين، ضمن كتاب العدالة والإنسان، أسئلة ورهانات المستقبل مخبر الأبعاد القيمية، وهران، الجزائر، ط1، 2008، ص، ص54-55).

[2] بول ريكور، العادل، ج1، ص63.

المبحث الثاني: الحكمة العملية والعدالة السياسية

- باقتراحه للحكمة العملية كمخرج لمأساوية العمل التي تتطلب منا الانخراط فيها بكلتينا المتجاوزة لمنظوراتنا الجزئية والمستمدة منها في الوقت ذاته، يكتشف ريكور حقل الممارسة العملية الذي يكتنفه الإبهام والتداخل بين الجزئي والكلي، بين ما هو أصلي وما هو بدئي، من هنا يلج حقل السياسي، ويفتتح فيه مجالا للتفكير، يقوده إلى مساءلة الأسس التي يقوم عليها والخصوصيات التي تميُزه، ومن ثم الوقوف على المشكلات التي تعترض من يطرح فكرة العدالة في علاقتها بالسياسي.

أ –السياسي وجدلية السلطة والتسلط :

في الوقت الذي يفترض فيه السياسي البحث عن تحقيق قيم يبدو أنه مرغوب فيها من طرف الجميع، تتفتق الصراعات داخله من كل جهة، وهذا ما يثير الشك والحيرة في طبيعته ذاتها، إذ بقدر ما يتسامى ويتعالى بهويته الذاتية بقدر ما ينشد وينخرط في هويته العينية، متناسيا الأسس التي إنبنى عليها وأقام شرعيته عليها، والحال، يتساءل ريكور، "لماذا تكون الممارسة السياسية مكان الصراعات النوعية؟ وبأية طريقة تحيلنا هذه الصراعات إلى المعنى الأخلاقي للعدالة؟ يقول، علينا أن ننطلق من الاختلاف الذي شددنا عليه كثيرا، بين السلطة والتسلط والهيمنة، لقد سلمنا مع حنا أرندت بأن السلطة لا توجد إلا بقدر ما توجد وتستمر إرادة العيش والعمل معا، لدى جماعة تاريخية... غير أننا قبلنا كذلك بأن هذه السلطة هي سلطة منسية، بما هي أصل الهيئة السياسية، وهي مثقلة بالبنى التراتبية للسيطرة بين الحاكمين والمحكومين، وبهذا الصدد ليس هناك ما هو أخطر من الخلط بين السلطة والتسلط"[1] .

هكذا ينطلق ريكور من الربط بين السياسي والكيفي، أو النوعي والأخلاقي، فيكون السياسي ميدانا للسلطة والتسلط، تشير السلطة إلى الاعتراف المتبادل بين

---

[1]- بول ريكور،الذات عينها كآخر. مصدر سابق، ص486.

الأفراد، بينما يحيل التسلط على القوة والعنف، ولا يمكن لأية سلطة سياسية مهما كانت طبيعتها أن تخلو من التسلط لأن كل سلطة مهما كان مصدرها تحمل في مضمونها إكراها أو إلزاما، إلا أن الأمر الذي يحذر منه ريكور، ويراه خطيرا هو الخلط بين السلطة والتسلط، هذا الخلط خطير لأنه يشرعن التسلط ويحوله إلى سلطة، مما يجعل القوة والعنف خارج أية سيطرة، انطلاقا من هذا البون بين التسلط والسلطة المكون للسياسي يمكننا أن نعرف السياسة حسب ريكور، "على أنها مجموع الممارسات المنظمة المتعلقة بتوزيع السلطة السياسية، المسمى بطريقة أفضل السيطرة، هذه الممارسات تتعلق بالعلاقة العامودية بين الحاكمين والمحكومين، وكذلك بالعلاقة الأفقية بين المجموعات المتنافسة على توزيع السلطة السياسية."[1]

يمتد السياسي وفق علاقتين متقاطعتين إحداهما عمودية والأخرى أفقية، ويكون موضوعه الأساسي توزيع السلطة السياسية، أو توزيع السيطرة داخل الجماعة التاريخية التي ترغب في العيش المشترك، وهنا يتم الانتباه إلى هذه البنية الملغزة للسياسي، إذ نتحدث من جهة عن الرغبة في العيش المشترك، ثم نتحدث من جهة أخرى عن علاقة عمودية قائمة على السيطرة، وهو ما يجعلنا أمام معادلة يصعب حلها فقط بإدانة أحد طرفيها، والاحتفاظ بالطرف الثاني وجعله أصلا وجوهرا للسياسي، كإدانتنا للعنف أو القوة وميلنا إلى الاحتفاظ بالإرادة والعقل، في حين أن السياسي يقوم على بنية عميقة منحدرة من بدايات أصبحت متوارية وموغلة في القدم، لذا يقول ريكور، "يكاد السياسي يكون بلا أصل، أقصد أن السياسي يوجد دوما قبل السياسي ، فقبل "القيصر" (César) هناك "قيصر" آخر وقبل "الاسكندر" كان هناك أسياد... كما لو أن الأمر يتعلق، نوعا ما بتراث

[1]- بول ريكور،الذات عينها كآخر. مصدر سابق، ص،ص 487، 488.

السلطة أكثر من سلطة التراث، الذي يشكل النقطة العمياء في السيادة، إننا لا نعلم مصدرها"[1] .

من هنا تصبح كل سلطة قائمة على جزء غير عقلاني أو متواري عن الفهم والإدراك، ففي الوقت الذي لا نأخذه نحن بعين الاعتبار، يضع هو نفسه فوق كل اعتبار، وبوضعه هذا يمارس علينا سلطته المتعالية التي ترغمنا على الخضوع دون مشورتنا، يقول ريكور "إننا نُلغي داخل الدول سلطة لاتخاذ القرار، وقدرة على الإدارة، ونوعا من التعسف، وهي أمور من طبيعة مغايرة لإرادة العيش المشترك بالصورة العقلانية التي نجدها عند المجتمع المدني"[2].

يدل هذا على اختراق العنف لكل سلطة مهما كان شكلها التنظيمي، مما يعني أن هناك شكلا من أشكال الغموض يغلف السلطة ويجعلها تتنكر في أية لحظة من لحظات التاريخ لرغبة العيش المشترك وتمني العيش الجيد مع الآخرين ومن أجلهم، وهو ما يفهم منه استعصاءها على الفهم الدقيق والتحليل الصارم، هذا ما أدى بريكور إلى القول "لقد طُفت كثيرا حول هذا المشكل، ظنا مني أننا لا نستطيع تلافيه إذا كنا نريد التفكير فلسفيا في السياسي، الذي يمثل شكلا متقدما للعقلانية لكنه يتضمن أيضا شكلا من اللاعقلانية الضاربة بجذورها في القدم، يحسن بنا أن نعطي لهذه الأخيرة العناية، التي تستحقها، فهي تفرض على المواطن واجب اليقظة إزاء انبثاقات العنف التي تظل منقوشة في بنية السياسي ذاته".[3]

وعليه نلاحظ كيف يجمع السياسي بين العقلاني واللاعقلاني في الوقت ذاته، مما يجعله قائما على توتر بنيوي، يجمع فيه بين الذاتية والغيرية، مثلما يجمع بين الرغبة والإلزام، أو الإرادي واللاإرادي، وهكذا دواليك لأن كل سلطة تمارس سيطرتها باسم سلطة أعلى وأرقى منها، وهكذا يصعب حصر السياسي وبالتالي السلطة التي يمارسها في إرادة العيش المشترك لجماعة تاريخية معينة، حتى وإن

[1]- بول ريكور،الانتقاد والاعتقاد. ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر. المغرب، ط1. 2001، ص10
[2]- المصدر نفسه، ص11.
[3]- بول ريكور،الذات عينها كآخر. مصدر سابق، ص11.

بدى أنه من العقلاني أن تستمد هذه السلطة شرعيتها من إرادة العيش تلك، فمفارقة السلطة السياسية كموضوع للتوزيع يشتغل عليه السياسي هي كالآتي، "تجد معناها في إرادة أغلبية الناس في العيش معا، من جهة أخرى، فهي تنزع، رغم كل شيء، من كل هؤلاء الذين لا يمارسون سلطة القدرة على القرار. هؤلاء (أي الأغلبية الساحقة من المواطنين) لا تصبح متحكمة في اتخاذ كل القرارات التي تُلزم حياتها، والتي ليس لها (في مجالات عديدة: الصحة، التربية، العدالة، الأمن) إمكانية أخرى إلا الخضوع لهذه القرارات المتخذة من طرف الآخرين، هذا ما يقوم عليه حسب ريكور- العنف القائم والمرتبط بكل سلطة سياسية، مهما كانت شرعيتها"[1].

يميز ريكور بين إرادة العيش المشترك والرغبة في تحقيق العدالة، وبين ما تتطلبه السلطة في حد ذاتها، باعتبارها عنصرا أساسيا للسياسي، ويُعبر ريكور عن هذا الوضع بالقول، "الراجح أن الطابع الملغز للسياسي يعود إلى هذه البنية المختلة، وليس من شك أننا نأمل أن تتمكن السلطة بأكملها من الانبثاق عن إرادة العيش المشترك، وأن تذوب من جديد العلاقة العمودية كلها في العلاقة الأفقية-إنه، نوعا ما- أمل التدبير الذاتي- لكن ربما يمثل هذا أيضا نهاية للسياسي، ولكل ما يتضمنه من مزايا على صعيد تجميع الأجيال والمصالحة بين التراثات والمشاريع المستقبلية"[2] .

بهذا يبدو أن إرادة العيش المشترك غير كافية لوحدها على تأسيس السياسي، ولذا فالعلاقات العمودية ضرورية في كل جماعة تاريخية، تبحثُ عن الاستمرارية والتوافق بين أعضائها وهنا سنشير إلى تضمن كل جماعة لاختلافات وصراعات، مما يعطي لهذا الانقسام الداخلي للسياسي مشروعيته ويحدد طبيعته، وهو ما يعني أن إرادة العيش المشترك لا تلغي احتواء السياسي في بنيته العميقة

[1] - Marc crépon, du « paradoxe politique » à la question des appartenances sous la cordination de Myriam Revault, d'Allonne et autres.op.cit, p309.

[2]- بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق. ص،ص 11-12.

على جزء هام من العنف والقوة، مما يعطيه طابع الإلزام، فالدولة كمؤسسة لها سلطة شرعية ليس بإمكانها الاستغناء بشكل نهائي عن عنصر الإلزام والقهر، وما يميزها عن غيرها من المؤسسات الأخرى، هو قدرتها على احتكار العنف* وجعله متوافقا مع القوانين التي تحكمها، لا يمكننا إذا إفراغ السياسي من جانبه العنيف، ففي جانب هام منه هو وريث للعنف، وهو بدوره مورث للعنف، لكن حتى لا يفقد السياسي عقله بشكل كامل، تظل إرادة العيش المشترك هي المخزون الأساسي الذي يستمد منه أهميته، فريكور يرى "أن فضيلة العدالة بمعنى المساواة (Isotes) عند بريكلس (Pericles) وأرسطو تهدف بالضبط إلى تساوي هذه العلاقة، أي إلى وضع السيطرة تحت رقابة السلطة المشتركة. والحال إن هذه المهمة التي ربما كانت تعريفا للديمقراطية، هي مهمة بلا نهاية، لأن كل هيئة جديدة للسيطرة تنبثق من هيئة سابقة ذات طبيعة مماثلة، وذلك على الأقل في مجتمعاتنا الغربية".[1]

هذا الصراع بين السلطة والتسلط، يشكل صراعا بنيويا في طبيعة السياسي، ويتخذ له أشكالا مختلفة ومتباينة، لكنه ينتهي في الأخير إلى نقطة واحدة وهي البحث عن حل يقرب بين عنصر القوة وعنصر الإرادة بالشكل الذي يحافظ على توازن السياسي بالتخفيض من دائرة العنف وتوسيع دائرة الإرادة دون الوقوع في مغالطة تحقيق التوافق التام بينهما ومن ثم إرادة إلغاء جميع أشكال الخلاف والصراع داخل الجماعة، باسم الرغبة في العيش المشترك، طبعا لا تحدث هذه المغالطة إلا في حالة الانطلاق من ذاتية متعالية تنفي كل تنوع أو تعدد في حياة الأشخاص الذين يشكلون أعضاء الجماعة، وهو ما يجعل هذه الجماعة تنظر إلى الصراع كحالة مرضية، وعرضية يجب التخلص منها، في الوقت الذي تمثل فيه عنصرا داخليا بنيويا في نسيج السياسي، هنا تصبح قراءة حنا أرندت H.Arendt حاسمة،

*- يمكن العودة في هذه النقطة إلى كتابات عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber.

[1]- بول ريكور،الذات عينها كآخر. مصدر سابق، ص،ص 486، 487.

فتعريفها للسلطة كـــ "إرادة عيش معا" لتعددية بشرية، تحدد بصفة مبدئية، ما يسميه ريكور " المستوى أو المخطط الأفقي للسياسة"، وحتى وإن احتفظنا بهذا في الذاكرة، وبشكل مسكوت عنه، فإنه يجب ذلك حتى لا تضيع السياسة معناها بالكامل، إضافة إلى هذا المجال الأفقي، نضيف المجال العمودي الذي يميز الفصل بين الحكام والمحكومين، والذي يُدخل في التعددية، الفرق واللامساواة بين هؤلاء الذين يحددون قواعد إرادة العيش وهؤلاء الذين يخضعون لها، حتى وإن اختاروا على الأقل حكامهم وبشكل منتظم"[1].

حتى وإن بدى لنا أن المجال الأفقي أو إرادة العيش المشترك مجرد افتراض لا يقر به الواقع إلا أن ذلك لا يُبرر لنا إلغائه، وعدم أخذه في الاعتبار، بل يبقى المجال الأفقي أساسا لرغبتنا في تحقيق العدالة، دون التنكر للمجال العمودي الذي من دونه يتعذر الحديث عن السياسي، "كل المشكل يكمن إذن في التعايش، في الارتباط وفي التوازن بين هذين المجالين. لكن لا يمكن للمجال العمودي أبدا أن يذوب في المجال الأفقي، إذا كان بالفعل ضروريا لاتخاذ القرار. على العكس من هذا، المجال الأفقي الذي هو في أصل السياسة لا يمكنه أن يرضى بشكل كامل عن هذا التأسيس".[2]

يعود ريكور بالسياسي إلى جانبه الموغل في القدم، فيبدوا له أن كل سلطة، تحوي جانبا من الغموض في بنيتها، ولا توجد سلطة سياسية مهما بلغت من التطور والتقدم عقلانية بشكل تام وكامل، وهذا بعد سياسي طوره ريكور بشكل كبير من خلال مفهومه "لما سماه "مفارقة السياسي" فهذا الأخير تأسيسه على أساس المواجهة والتناقض بين بعدين: "الشكل" و"القوة". حسب ريكور، كل دولة كل

[1] - Marc crépon, du « Paradoxe politique » à la question des appartenances. Op.cit, p305
[2] - ibid. p309

سلطة سياسية، حتى السلطات الديمقراطية والدستورية، نشأت عن طريق العنف. واستمرت في الوجود بالجمع بين "القوة" أو العنف و"الشكل" أي احترام الدستور".[1]

هكذا، وبعودته إلى حنا أرندت H.Arendt فإن ريكور سيكتشف "السياسي كمكان للإلتقاء بين السلطة المشتركة. "الأنا أستطيع" للحظة الأولى تجد لها دورها أو تفعيلها على المستوى الجماعي– وبين "الهيمنة" التي هي السلطة السياسية المنحرفة، أين تكون السلطة تعني أو تقوم على علاقات القوة. بالنسبة لريكور، على المستوى السياسي، مصدر العدالة، وكذلك العدالة التوزيعية في كامل قوتها– تقاسم الخيرات، وكذلك المسؤوليات، والمهام، والتشريفات... الخ– والعدالة التشريعية أو القضائية، لا يمكن أن يكون في الهيمنة. فهو يكمن في "إرادة العيش المشترك" لجماعة تاريخية".[2]

إن فكرة إرادة العيش المشترك هذه، توحي بأن الرغبة في العيش المشترك، ليست معطى طبيعي، بقدر ما هي تحد لدوافع النزاع والصراع، ومن ثم فهي قائمة على إرادتنا وقدرتنا على الفعل، وليست قدرا محتما، أو هي بمثابة اختيار يتحول إلى قدر، يقول ريكور "لقد وصلنا بعد إلى النقطة التي يبدو فيها ما هو سياسي على أنه الوسط الذي تتحقق فيه بأفضل ما يمكن بعض الإمكانيات البشرية. وإن الوسائل التي يمارس بها [ما هو سياسي] تلك الوظيفة لتتمثل بادئ ذي بدء في إقامة ما تدعوه حنا أرندت "فضاء علينا للظهور".[3]

هذا الفضاء العلني هو فضاء لظهور تعدد وتنوع العلاقات، وهو فضاء لظهور الصراعات والتعبير عنها بشكل علني، وهو فضاء الحرية والاستقلالية، فهو ليس ملكا لأحد، إذ أنه ملك لجميع أعضاء الجماعة، إنه فضاء لظهور القواسم

---

[1] - François Xavier Duruet, Etienne Ganty, rendre justice aux droit. Op.cit, p25
[2] - ibid. p25.
[3]- بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص46.

المشتركة، والتعدد الموجود داخل الجماعة، إنه فضاء يتجاوز العلاقة الضيقة بين شخص وشخص إلى علاقة كل واحد بالكل.

ب –السياسي كمجال للحكمة العملية: العدالة والديمقراطية:

يقول ريكور "إن أفضل طريقة من أجل إزاحة الهالة عن الدولة الهيغيلية وبالتالي تحرير مواردها التي لا تنضب على مستوى الفلسفة السياسية، هو سؤال الممارسة السياسية نفسها وفحص الأشكال النوعية التي يتخذها هناك الطابع المأساوي للعمل.

والحال لماذا تكون الممارسة السياسية مكان الصراعات النوعية؟ وبأية طريقة تحيلنا هذه الصراعات إلى المعنى الأخلاقي للعدالة؟"[1].

إذا كان هيغل يضفي على الدولة هالة كبيرة، ويجعلها معبرة عن روح التاريخ ويصورها في قالب عقلي محض ومجرد، رغم ما يفترضه فيها من واقعية، فإن ريكور يربطها بإرادة العيش المشترك لجماعة تاريخية قادرة على اتخاذ قراراتها بنفسها من خلال المنافسة والمداولة، مما يجعل الممارسة السياسية تتخذ طابعا مأساويا مرتبطا بتاريخ وتراث وخبرات تلك الجماعة، فبهذا المعنى تكون الدولة ناظمة للجماعة وليست خالقة لها، فهي تعمل فقط على تنظيم وتوجيه الصراعات داخل الجماعة حتى تصب في الخير العام، وهكذا فإن "التداول وأخذ الموقف بالنسبة إلى هذه الصراعات العادية يشكلان الفرصة الأولى المتاحة لنا كي نحول الشيمة الهيغيلية في اتجاه الفرونزيس (الفطنة، الحكمة العملية) الأرسطوطاليسية. في دولة القانون (الحق) مفهوم أرسطو في التروي (المداولة) يتطابق مع المناقشة العامة، مع هذا "الوضع العام" الشأن العام، وبدورها فإن

---

[1]- بور ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق. ص488.

الفطنة أو الحكمة العملية الأرسطوطاليسية تُقابل الحكم الظرفي بحسب الوضع الذي ينبثق في الديمقراطيات الغربية من الانتخاب الحر"[1].

إن ريكور يرى أن المداولة والمناقشة العامة التي تجري في الفضاء العلني هي بمثابة التروي أو الفطنة التي تحدث عنها أرسطو، وهي تعني التفكير بتأني وتريث في المشكلات المطروحة وفقا للظرف أو السياق الذي طرحت فيه، ومن ثم فالحكم الذي يصدر في حقها هو بمثابة حكم ظرفي جرى اتخاذه من قبل جماعة تاريخية تعيش في فضاء مشترك، علني، ففكرة الفضاء العلني تعبر بادئ ذي بدء عن شرط التعدد الناتج عن مدى العلاقات القائمة بين البشر لتشمل سائر أولئك الذين تجعلهم المواجهة بين الأنا والأنت في الخارج باعتبارهم طرفا ثالثا، وشرط التعدد هذا سيميز بدوره إرادة الحياة معا لدى جماعة تاريخية – شعبا وأمة أو طبقة ...الخ، تلك الإرادة التي لا تقتصر بدورها على العلاقات القائمة بين الأشخاص"[2] .

هكذا تقودنا فكرة الفضاء العلني إلى فكرة التعدد الناتجة عن العلاقات التي تتجاوز ما هو مباشر إلى ما هو غير مباشر، يقول ريكور، "فأن تراعى العهود فإنما هو مبدأ يشكل قاعدة للعرفان تتجاوز وضع المواجهة وجها لوجه (الذي يفترضه) الوعد الذي يأخذه شخص على نفسه إزاء شخص آخر، إن هذه القاعدة لتشمل أيا يعيش تحت نفس القوانين وتشمل، وقد تعلق الأمر بالقانون الدولي أو الإنساني، الإنسانية جمعاء. إن المواجهة ليست قائمة فيك أنت ولكن في الطرف الثالث الذي يدل عليه بصفة لافتة للنظر الضمير كل واحد Chacun وهو ضمير مبهم غير أنه ليس مجهولا".[3]

من الفضاء العلني إلى التعدد إلى الطرف الثالث الذي يتجاوز ثنائية الأنا والأنت، يبحث ريكور عن صلة وصل بين الذات والآخر في بنية حوارية تتضمن

[1]- المصدر نفسه، ص488.
[2]- بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص46.
[3]- المصدر نفسه. ص،ص. 45-46.

فيها الذات غيريتها، مما يجعلها ذاتا متعددة أو بالأحرى ذاتا متفتحة على غيرها، وينعكس هذا على تعدد الإرادات، وبهذا الصدد يقول ريكور" من العبث– إن لم يكن من الخطر– توقع حصول إجماع يضع حدا للصراعات والنزاعات. إن الديمقراطية ليست نظاما سياسيا بلا صراعات، ولكنها نظام الصراعات فيه مفتوحة وقابلة للتفاوض بحسب قواعد تحكيم معروفة".[1]

إن إرادة العيش المشترك لا تفضي حسب ريكور إلى إلغاء النزاعات والصراعات، ولكنها تؤدي إلى الاستقرار على قواعد تحكيم معلومة ومعروفة، على ضوئها يتم معالجة ومناقشة الصراعات الموجودة وكيفية التعامل معها، والبحث لها عن حلول مقبولة، يدل هذا على عدم كفاية القواعد أو المبادئ الأساسية وحدها، وإنما لابد من فتح المجال للمناقشة والمداولة العلنية، في سياق محدد، وهو سياق يتداخل فيه الماضي والحاضر والمستقبل، لجماعة تاريخية معينة، ومن ثم فالمناقشة أو المداولة، لا تنطلق من الفراغ في معالجتها للقضايا المطروحة، لذا يقول ريكور "بالفعل على هذا النحو أرى خصوصية الأنظمة الديمقراطية، بدلا من الطريقة التي يعتمدها "كلود لوفور" والتي تتحدد برأيه في قدرتها على التأسيس الذاتي، أو إن شئت قل في قدرتها على أن تتأسس على الفراغ، ففي نظره تعتبر هذه بلا شك كيفية لإعطاء الاعتبار لأصالة وجدة الديمقراطية، بيد أني أعتقد، من جهتي، فيما يتصل بمسألة تأسيسها، بأن الديمقراطيات هي أنظمة وارثة"[2].

بهذا يرى ريكور أن الديمقراطية لا تقوم على الفراغ، وبالتالي فهي تنطلق وتفترض تراثا سابقا عليها، فإرادة العيش المشترك، هي إرادة قائمة على تراث سابق، وليست إرادة متعالية وصورية، وبذلك فهي إرادة حقيقية لفاعلين حقيقيين، يقول ريكور "حتى تصبح الحرية فعلية، يجب عليها أن تقبل قانون المرجعية

---

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر. مصدر سابق، ص489.
[2]- بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد. مصدر سابق، ص18.

باعتباره قانونا للمتناهي، وليس المقصود بالمتناهي الموت أو المصير الطبيعي، ولكن النهاية كإنهاء، كإكتمال فالذات الفاعلة لا تصل إلى إنجازها التاريخي إلا من خلال مشاريع حياة، محددة بسياق. كالحياة المهنية، الحياة العائلية، حياة الترفيه، حياة جمعوية وسياسية"[1] .

إذا كانت الديمقراطية لا تقوم على الفراغ، فهي قائمة على مرجعية، باعتبارها قانونا للمتناهي، وبذلك فهي غير قائمة على التأسيس الذاتي، مثلما أن الذات كذات غير قادرة على التأسيس الذاتي في نظر ريكور، وإذا كانت الديمقراطية غير قائمة على التأسيس الذاتي، فإن المجتمع الديمقراطي هو المجتمع التاريخي بامتياز، يقول ريكور "من المعلوم تاريخيا أن ديمقراطياتنا قد أخذت المكان الذي كان يحتله هذا النوع من المؤسسة التيولوجية، وعلى هذا النحو، لا يمكننا القول، مثلما ذهب إلى ذلك "كلود لوفور"، بأن ديموقراطياتنا بلا أساس إلا إذا كان النظام ذي الطابع الاستبدادي هو النظام الوحيد الممكن. والحال أني أعتقد أنه كان يكمن في الواقع في شكل مؤدلج، وأن هذه الإيديولوجيا التيولوجية وحدها هي التي ماتت. غير أن الديمقراطية، طالما ظلت تتحرك تحت شعار المفارقة، فإنها ستواصل الاستفادة من واقع نقل السلطة ومن تراث ممارسة الحكم.

تتجلى أصالة الديمقراطية إذن في الإجراءات المتخذة من أجل تدبير الشأن السياسي بطريقة مغايرة لتلك التي تجعل السلطة رهينة المباركة الدينية"[2] .

تكمن أصالة الديموقراطية إذن في الإجراءات التي أدخلتها على الشأن السياسي، لكنها مع ذلك لا تنطلق من العدم، أو بالأحرى من خارج تراث السلطة، فالديمقراطية كأي نظام سياسي آخر تفترض سلطة تتبعها أو تعلوها، وبذلك فهي لا تخلو من كل معطى تيولوجي، "وللسبب عينه فإن تعددية آراء أولئك الذين يصلون بحرية إلى منابر التعبير العام ليست حادثا عرضيا ولا هي بمرض ولا

[1] - Jean de dieu Moleka Liambi : la poétique et la liberté dans la Réflexion éthique de Paul Ricœur. Op.cit. p203.

[2]- بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد. مصدر سابق، ص،ص، 19-20

بمصيبة، إنها التعبير عن الطابع غير القابل للبث بطريقة علمية أو دغمائية للخير العام، ليس هناك من مكان يمكننا فيه إدراك هذا الخير وتعيينه بطريقة قاطعة مطلقة نستطيع معها أن نعتبر بأن المناقشة قد أقفلت لأنه لم يعد لها من داع"[1].

بهذا يكون ارتباط العدالة بالديمقراطية، مشروطا بتقبل المناقشة والمداولة، واعتبار الحكمة العملية أو الفطنة، مسألة جوهرية وليست مسألة عرضية، فالديمقراطية القائمة على تعدد الآراء، لا تعتبر هذا التعدد انحرافا، بل تقبل به في إطار سعيها إلى تحقيق العدالة من حيث هي اعتراف بالآخر كذات، وهذا التداخل بين الذات كآخر، والآخر كذات، يجعل الفضاء العلني والمناقشة العلنية، بمثابة الطرف الثالث الذي يحسم المناقشة في سياق معين بشكل مؤقت، لأن المناقشة لا يمكنها أن تتوقف عند نقطة حسم مطلقة ونهائية، ومن ثم فما يستمر هو التعدد والنزاع، وهو تعدد منبثق من الذات في علاقتها بالآخر، الذي يعطيها معناها، يقول G.Fiasse، "في المقام الأول يمنح ريكور لهذا المصطلح (العدالة) مكانة أولية في كتابه الذات عينها كآخر، لأن العدالة في نظره لها بعد متميز في العلاقة مع الآخر، فهي تسمح بتحديد أنثروبولوجي جديد للذات، العدالة تسمح بالربط، ربط العلاقة مع الآخر الذي ليس وجها لوجه، فكما أشار في كتابه العادل، هذه العلاقة تخص الارتباط بالآخر في ظل وجود مسافة، فهذا الآخر يتمثل في "هو" "هم" "كل واحد" "المتساوي" و"المختفي" فهذا الطرف الثالث يحتوي كل إنسان.

في المقام الثاني: هذه التطورات حول العدالة تسمح لـــ ريكور بإقامة فكره على المجال الاجتماعي وأهمية السياسي، فريكور قاوم من أجل التفكير في مرور طبيعي بين المستوى البينشخصي والمستوى المجتمعي"[2] .

من خلال تجاوز مجرد العلاقة وجها لوجه، إلى علاقات أشمل متمثلة بالذات كبنية حوارية، عمل ريكور على بناء علاقات تشمل جميع أوجه الفعل الإنساني، ومن ثم

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص489.

[2] Gaël Fiasse, L'autre et la mitié chez Aristote et Paul Ricœur. Op.cit, p55.

إلى تأسيس علاقات قائمة على صلة الإنسان بذاته كبنية لها صلة بالآخر في وجوهه المختلفة، ومن إرساء قواعد للتحكيم هي بمثابة طرف ثالث، هذا الطرف الثالث المتولد عن البنية الحوارية للذات ليس طرفا متعاليا، ولذلك فهو لا يتحقق إلا بواسطة الاعتراف شريطة أن "لا يأتي هذا الاعتراف بالغضب، ولا ينال بالتخويف، بالتهديد والإغراء، أي في النهاية عبر التوسل بالسفسطة، إن الاعتراف لا يحصل إلا إذا كان مقبولا بصورة نقدية"[1] .

يعطي هذا الاعتراف مشروعية قابلة للنقد، ولا يمنح مشروعية مطلقة، فلا توجد سلطة بإمكانها المطالبة بشرعية مطلقة، بما في ذلك الديمقراطية فهي تحمل في طياتها ما يحد من سلطتها، وإلا تجاوزت حدود العدالة، فهي بذلك ليست لها قيمة في ذاتها، يقول ريكور، في حديثه عن النظام الديمقراطي "أحاول القول، من جهتي، بأنه ينبني دائما على السبق الذي يحققه قياسا إلى ذاته، فهل يجوز لنا أن نسمي هذا تأسيسا ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب ، فإنه سيكون بالمعنى الذي نتحدث به عن الأحداث المؤسسة، بيد أن هذه الأحداث المفترض أنها مؤسسة لا تنفلت من لغز الأصل الهارب أو إن شئت قل من جدلية الأصل الأزلي والبداية التي لها تاريخ معين.

لكننا مع لفظ "الديمقراطية" نوجد حقا في حالة تشويش إزاء دلالته المعجمية، أذكر جيدا ما كان يقوله "أرون" وقد كان مصدر إزعاج لنا، إلا أنه كان محقا ألف مرة: "الديمقراطية: تحديد وما هو جدير بالاعتبار هو النعت الذي نسنده لهذا اللفظ، الديمقراطية الشعبية، الديمقراطية الليبرالية..."[2].

إن هذا يجعل الديمقراطية مرتبطة بالغايات والأهداف التي تسعى إليها، وبذلك فهي لا يمكن أن ينظر إليها خارج استهداف الحياة الجيدة في مؤسسات عادلة مع الآخرين ومن أجلهم، وعليه فهي خاضعة لتأويلات مختلفة من جهة، كما أنها خاضعة للمجال التداولي للجماعة التاريخية التي ترغب أو تريد العيش معا، وإذا

---

[1] بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص14.
[2] بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص، ص14-15.

كانت العدالة هي الغاية الأسمى للمجال العملي، فإن الغاية الأساسية للنظام الديمقراطي هي تحقيق العدالة، لذا يقول ريكور، "وإنه لمن الممكن الآن طرح السؤال المتمثل في معرفة أي القيم الأدبية الخصوصية تتبع هذا المستوى السياسي الخالص للمؤسسة، ويمكن الجواب على ذلك دون تردد العدالة"[1].

وهكذا، إذا كانت العدالة تنطلق من فهم معين أو من الإحساس بما هو عدل وما هو جور أو ظلم، فكذلك الديمقراطية، تنطلق من تراث وإرادة الجماعة، ولذلك تكون لها مفاهيم متعددة تتنازع فيما بينها، وهو ما يجعل "المناقشة السياسية هي دوما من دون خاتمة مع أنّها ليست من دون قرار، غير أن أي قرار يتخذ يمكن أن يعاد النظر فيه أن يفسخ، بحسب إجراءات مقبولة ومعتبرة غير قابلة للنقاش، على الأقل على المستوى التداولي الذي نكون مازلنا عنده حينها"[2] .

بهذا ليس هناك ما يمكننا من إتخاذ قرار نهائي بشكل مطلق، إنما الذي يحدد القرار الذي نتخذه هو الظرف الذي نكون عليه أو المرحلة التي نعيشها، يقول ريكور "من الواجب أن نحتفظ بهذه المرجعية المزدوجة، لأنه من الثابت أن القطيعة الديمقراطية قد تحققت على خط مزدوج، فمن جهة، كانت القطيعة مع النزعة الكليانية، التي تعتبر غير مسبوقة من كل النواحي، ثم من جهة ثانية، مع التراث الاستبدادي الذي من الضروري عدم الخلط بينه وينا النزعة الكليانية، لأنه عرف فتراته الزاهية: إن محاولة تأسيس السلطة السياسية على السلطة الإلهية، أقصد على السلطة المفترضة لمشرع أسمى، متسيد على الكون، هي شيء ينبغي أن نقدره حق قدره، لقد تشكلت الديمقراطية ابتداء عبر تسطيرها لقطيعة مع هذا التراث الاستبدادي، ثم أكدت نفسها فيما بعد من خلال معارضتها للنزعة الكليانية، وهي المعارضة التي أرغمتنا على إعادة تعريف الديمقراطية نفسها"[3] .

---

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص489.
[2] المصدر نفسه، ص489.
[3] بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص20.

هكذا تتأسس الديمقراطية على تراث سابق للسلطة وهو تراث النزعة الكليانية والنزعة الاستبدادية، وبذلك فهي لا تتحدد بذاتها، بل تتحدد من خلال اعتراضها على تراثهما، وجدلها معهما، ولذلك فهي ليست بمنأى عن إعادة التفكير، في سياق تداولي معين، وهو ما يؤدي إلى إعادة تعريفها، وفقا للقواعد التي ولدتها المناقشة العلنية، في الفضاء العام، حسب المتطلبات التي يفرضها الظرف التاريخي، يقول ريكور "قبل الذهاب بعيدا" يجب إعطاء الحق لاعتراض معروف، تقع فيه القاعدة الذهبية، قاعدة صورية، لا يمكنها إلا أن تكون فارغة، أي بدون تطبيقها على حالات متفردة ومشتقة من القاعدة. الإجابة التي نقدمها لهذا الاعتراض هي على وجهين، أولا، الطابع الصوري للقاعدة الذهبية، يمنحها قوتها وليس ضعفها: فهو يترك مجالا للإبداع الأخلاقي، بحيث يسم اكتشاف ما هو مسموح به (موضوعيا) أو موبخ عليه (ذاتيا) حسب كل وضعية، وهنا تستعيد الفطنة الأرسطوطاليسية مكانتها، باعتبارها تداولا له علاقة بتأويل الوضعية وحول طبيعة القاعدة التي تقبل التطبيق"[1] .

بهذا تسمح الديمقراطية بتأويل العدالة، وإصدار الحكم الصحيح في الوضع القائم، على ضوء تأويل هذا الوضع، وهذا ما يجعل المناقشة العلنية والفضاء العلني كمجال للظهور يأخذان كامل أهميتهما، فالمناقشة العلنية هي بمثابة إعلان عن تجاوز الذاتية المتعالية القائمة على افتراض الاستقلالية التامة، في حين أن الفضاء العام أو العلني هو بمثابة تجاوز للتصور العمودي للحكم إلى التصور الأفقي المؤسس للمجال التواصلي، لذا فإن بول ريكور "يرفض الاستقلالية الكانطية التي تؤدي إلى الاكتفاء الذاتي، وتتناسى السلبية والغيرية، كما يرفض فيما يخص قواعد العدالة عند راولز، النزعة الصورية"[2] .

هنا نلمس قوة اعتبار الديمقراطية بمثابة مجتمع تاريخي بامتياز، لأنها بمثابة نظام منفتح على المنافسة والمداولة، بدل الاكتفاء الذاتي والنزعة الصورية، هذه

[1] .Ricœur, Ecrits et conférences 2. HER Meneutique. Op.cit p80.
[2] François Xavier Duruet et autre, rendre Justice aux droit, op.cit. p29.

المناقشة أو المداولة تتضمن بالضرورة تنازلا عن مطالب معينة مقابل الإبقاء على مطالب أخرى في ظرف معين، "هذه المطالب تتعلق في نهاية المطاف بالأولوية التي يجب الأخذ بها، في ثقافة معينة وفي ظرف تاريخي معين، بالنسبة إلى هذه الثروة أو تلك من الثروات الأولية التي تحدد حلقات العدالة، وفي النهاية أولوية الخيارات الأفضل التي تتحكم في علاقات حلقات العدل هذه فيما بينها وذلك في غياب نظام معجمي قاطع حاسم كما هو في نظام المبادئ الشكلانية (الصورية) للعدالة"[1] .

بهذا يضع ريكور، الديمقراطية في سياق يتطلب منها تحقيق العدالة، وبما أن العدالة غير منفصلة تماما عن تراث الجماعة التاريخية الخاضع للتأويل، ومن ثم فهي قائمة على حس تاريخي مسبق، فإن الديمقراطية بدورها منخرطة في تراث تأويلي للحكم والسلطة، في تراث لتوزيع مواقع السُلطة والحكم. ومن هنا يرى ريكور أن أفضل ما يمكن أن نقدمه كحل لأزمة الشرعية "هو ظهور تقاليد تتشابك في الفضاء العام ويتذكرها الناس، تدعو إلى التسامح والتعددية، وذلك ليس كتنازل أمام ضغوط خارجية، ولكن باقتناع داخلي حتى وإن جاء متأخرا"[2] .

من هنا يرد ريكور على هابر ماس وراولز، إذ يرى "أننا يتجاوز القناعات نجعل النقاش في حد ذاته فارغا، وعلى الجماعاتييّن، يجيب بأن القناعات الجزئية أو الخاصة يجب أن تخضع للإلزام الكوني للحجاج، حتى تصبح قناعات مترسخة وتتفادى العنف المرتبط بمنظورها الخاص"[3] .

هكذا يركز ريكور على ضرورة أخذ القناعات بعين الاعتبار بدل الدخول في إجراءات مباشرة للتفكير في العدالة، من هذا المنظور، "القناعة، ليست تعبيرا عن مصلحة فردية يجعلها إلزام الكونية غير مؤهلة للنقاش، ولكنها دليل على رؤية للعالم وحدس القيم، التي سنواجهها في تصورات أخرى للخير، تستطيع أن تعيش

---

[1] بول ريكور، الذات عينها، مصدر سابق، ص489.

[2]- المصدر نفسه، ص 494.

[3] - Alain Thomasset, Paul Ricœur, une poétique de la morale. Op.cit, p515

في ظل إجماع تنازعي للديمقراطية"[1] . وعليه فهو يرفض الانطلاق من عقلانية آداتية متعالية قائمة على ذاتية متعالية، لا تنظر إلى ما هو خارج عنها، ولذلك يهدف ريكور إلى "إعادة تحيين التراثات الثقافية بقصد إحياء القناعات التي تساهم في الحياة العمومية. يظهر هذا بوضوح لأنه يبحث عن الربط بين معنى العدالة وتصور المحبة كما نقلها التقليد المسيحي"[2].

برؤيته النقدية والتأويلية هذه يفتح ريكور مجالا واسعا للتفكير في الشأن الأخلاقي والسياسي، مستفيدا من جميع الروافد الفكرية والتراثية القابلة للفهم والتأويل، والخروج عن كل السياجات المغلقة ذات التصورات القطعية والتي تلغي كل المنطلقات والتصورات غير المتوافقة مع مبادئها، لذى يرى بأن "الدين يجعل الإنسان قادرا على الدخول في المجال الأخلاقي، ويؤكد أن هذا لا يخص فقط البعد الشخصي للأخلاق، ولكن هذا التأثير يمتد إلى المجال الاجتماعي والسياسي، فإذا كان الإنسان قادرا على التصرف بحرية ومسؤولية ، فهذا يعني في الوقت ذاته، بأنه دخل في مجال العلاقات مع الآخرين، وهو مجال خاص بالتوسط المؤسساتي، سواء كان ذلك اقتصاديا أو سياسيا أو ثقافيا. يجب أن نحدد بأية طريقة الإلهام الديني يغذي الفعل الذي له بُعد اجتماعي محض"[3] هكذا تفتح الحكمة العملية أمام ريكور مجالا واسعا للتفكير في العدالة كقيمة متعددة الفهم والتأويل وبالتالي متعددة التأسيس، لذلك يقول، "فبدل التعلق بتأسيس مصطنع لا يمكن له إلا أن ينهار بفعل ما يُسميه كارل أوتو آبل التناقض الادائي (Contradiction performative) ألا يكون من الأفضل أن نقبل كما فعل راولز في آخر أعماله بتعددية التأسيس بدل خلاء التأسيس. وهي تعددية صالحة على الأقل للديمقراطيات التي يسميها راولز دستورية أو ليبيرالية، ويمكن العيش في إطار هذه التعددية لوجود التوافق من

[1] - ibid. p 516.
[2] Ibid . p 516.
[3] Ibid. p 564.

خلال التقاطع بين تصورات أخلاقية منسجمة وكذلك بفعل ممارسة عاقلة لما أسماه راولز الخلافات المتعقلة"[1] .

إن تعددية التأسيس هذه تجعل ريكور يفكر في التفاعل بين الأخلاقي والسياسي، وهو ما يسمح له بالنظر إلى الديمقراطية نظرة مزدوجة، أولا من منظور الصراع، وثانيا من منظور السلطة، "فبالقياس إلى موضوعة الصراع، تكون ديمقراطية الدولة التي لا تنيط بنفسها أن تلغي الصراعات، وإنما تبتكر الإجراءات التي تتيح لها أن تعبر عن نفسها وأن تبقى قابلة للمفاوضات، دولة الحق (القانون) بهذا المعنى، هي دولة النقاش المنظم، وبالقياس إلى هذا المثل الأعلى للنقاش الحر، تكون تعددية الأحزاب مبررة، ويلزم أيضا لكي يكون ذلك النقاش الحر قابلا للتطبيق ألا يجهل أحد أن الخطاب السياسي ليس علما وإنما هو في أحسن الأحوال رأي مستقيم، من ثم الإلحاح، في هذا التعريف على تكوين رأي عام حر في تعبيره، أما عن تعريف الديمقراطية قياسا إلى السلطة، فسأقول بأن الديمقراطية هي النظام الذي تكون فيه المساهمة في القرار، مضمونة لعدد من المواطنين دائما في تزايد، هو إذن، نظام تقل فيه المسافة بين الرعية والسيد"[2] .

يؤدي هذا إلى ارتباط الديمقراطية بحرية التعبير من جهة، والقدرة على المشاركة في اتخاذ القرار من جهة أخرى، وهما أمران تتوقف عليهما العدالة السياسية، أو تحقيق العدالة داخل المجتمع السياسي أو الدولة، فعلى عكس هيغل الذي رأى في الدولة كحكم أعلى للأخلاقية، الحل للنزاعات، ريكور رأى أن تجاوز هذه النزاعات غير ممكن، إلا إذا استحضرنا الوعي الأخلاقي للمواطنين وإرادة العيش معا، التي تؤسس إلزام العدالة. فقط هذا المسار هو الذي يجعل الهيمنة تحت رقابة السلطة المشتركة"[3] وهنا يعيد ريكور للأخلاقي أهميته وللنقاش العمومي دوره.

---

[1] بول ريكور، العادل، ج2، مصدر سابق، ص، ص 400-401.

[2] بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص، ص281، 282.

[3] François Xavier et autre, rendre Justice au droit. Op.cit. p32.

المبحث الثالث: العدالة والتعددية

في سياق تفكيره حول العدالة كقيمة إنسانية قائمة على تأويلات متعددة، وانطلاقا من الحكمة العملية التي تقوم عليها تلك التأويلات، ينتج ريكور مجالا للتفكير في الأطروحات المابعد راولزية، في العدالة، وهنا يقف على مشروع كل من والزر كمشروع قائم على الدفاع عن التعددية والمساواة من جهة، ومشروع كل من لوك بولتانسكي Luc Boltanski ولوران تافنو Laurent Thévenot كمشروع قائم على اقتصاديات العظمة.

أ- ريكور و والزر، التعددية والمساواة.

يرى ريكور أن مشروع والزر Michael Walzer يتعلق بالمساواة، ثم يعمل على فحص العلاقة بين المساواة والمقومات الاجتماعية في مشروع والزر، وتبرز هنا مشكلة المساواة المعقدة بدل المساواة البسيطة أو الحسابية، هذه المساواة التي ترمي حسبه إلى بناء مجتمع متحرر من الهيمنة، ويدفعه هذا إلى التساؤل عن "مظاهر الهيمنة في مجتمعاتنا؟ فيرى أنها تبرز بالأساس من خلال الطريقة التي تقسم بها المقومات – الخيرات الاجتماعية، فما الذي يتوجب القيام به حتى لا يستخدم أي عنصر من هذه المقومات الاجتماعية للهيمنة؟[1] وهنا تطرح مشكلة المبدأ أو المعيار الذي على ضوئه تميز بين تلك المقومات، خاصة إذا انطلقنا من القضايا الثلاث التالية: "1- إن المقومات الاجتماعية متعددة على نحو لا يمكن فيه رد الواحد منها إلى الآخر.

2- يستند كل واحد منها إلى رمزية متقاسمة بين أفراد المجموعة.

3- يعتمد كل فرد لتوسيع مطالبه منطقا داخليا أي حججا تحدد في نفس الوقت مدى صلاحية مطالبه والحدود التي تقف عندها، وذلك في إطار الفهم المشترك الذي لدى المجموعات المعنية"[2] .

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص150.
[2] المصدر نفسه، ص، ص150-151.

هذه المنطلقات الثلاثة هي بمثابة مقاييس لتمييز المقومات الاجتماعية عن بعضها، لكن ريكور يستغرب ويرى أن تلك المقومات إذا كانت متجانسة بالفعل فإن العوامل التي تحدد قيمتها هي عوامل لا عد ولا حصر لها، وهنا يتعرض لمجالات عديدة، تمتد من الانتماء القومي إلى الحماية الاجتماعية وتوفير الرعاية والمساعدة إلى المال والبضائع وما هو قابل للاقتناء وما هو غير قابل للاقتناء، إلى الوظائف التي تكون موضوع منافسة منظمة، وهل يتعين اعتبار كل المهن على أنها متضمنة لأعباء؟ إلى السؤال المتعلق بتلك الأشغال المضنية والقذرة والمهينة، إلى أوقات الفراغ، إلى التربية، من الذي يدرس؟ ولمن؟ وتحت رقابة أي سلطة؟ وكيف يمكن ضمان الحظوظ المتساوية دون الوقوع في تلك الأنساق القمعية من جديد؟ إلى علاقات القرابة والعاطفة والنعمة الإلهية والصراع من أجل الاعتراف"[1] .

يكشف لنا هذا مدى سعة المجالات التي تتطلب منا تحقيق العدالة، فالخيرات أو المقومات الاجتماعية تكاد تكون غير محدودة النطاق، فهي تمتد من السياسي إلى الاقتصادي إلى الاجتماعي إلى العاطفي والأخلاقي، يقول ريكور "من الذي يستطيع أن ينكر أن النسب والزواج والمساواة بين الجنسين تطرح قضايا توزيع؟ وأن النزاع بين الكنائس والدول يقتضي لجما يقتضي لتلك المطالب المتنافسة؟ وأخيرا يمثل الاعتراف ذاته أحد المقومات الاجتماعية يعبر عن نفسه من خلال الألقاب والأمجاد والمكافآت والجوائز، وكذلك العقوبات، ...وكما نرى يمتد مفهوم المقومات الاجتماعية بعيدا إلى حد الوصول إلى مجال الحميمية، وتلاحقنا مشاكل التوزيع العادل إلى تخوم طويتنا الداخلية"[2] .

بعد رصد المجالات التي يتضمنها مفهوم المقومات الاجتماعية، يصل ريكور إلى السلطة السياسية، وكيفية النظر إليها، باعتبارها أحد المقومات الاجتماعية، لكنه يرى أنها دون بقية المقومات الأخرى "تطرح بشكل محير مسألة الحدود التي

[1] بول ريكور، العادل، ج1، ص، ص 152-153.
[2] المصدر نفسه، ص، ص 153 – 154.

يتعين أن تقف عندها" فأحيانا يسيطر عليها المال أو كفاءة الخبراء أو حتى الجنس، وأحيانا تكتسح هي نفسها المجالات الأخرى إلى حد أنها تصبح استبدادا في أجلى صوره فكيف يمكن إذن حصرها ضمن الحدود الخاصة بها؟ يكون ذلك باعتماد نفس الطريقة التي اعتمدناها تجاه المال، إذ نضع قائمة في الأشياء التي لا يمكن للسلطة السياسية القيام بها، كالتسامح مع العبودية وإفساد العدالة بمحاباة أحد الأطراف المتقاضية على حساب الآخر، ومراقبة العقيدة الدينية، ومصادرة الملكية أو فرض ضرائب مجحفة عليها، واحتكار التعليم، والتضييق على الحريات الأساسية"[1].

يبدوا ريكور في إتباعه للطريقة نفسها بين المال والسلطة لجعل حدود معينة لكل منهما، فالسوق واقتصاد السوق كمجال للتداول النقدي والسلعي تتحدد بما هو قابل للبيع والشراء وما هو غير قابل لذلك، فوجود أشياء غير قابلة للبيع والشراء هو بمثابة وضع حد معين لامتداد السوق، في حين تتحدد السلطة السياسية من خلال عدم قدرتها على المساس بما هو مرتبط بحرية الأفراد وكرامتهم ففي المجال الاقتصادي كما في المجال السياسي، لا ينبغي تقليص الأشخاص إلى أشياء قابلة للاستعمال والتبادل، أو إلى مجرد وسائل لتحقيق غايات أخرى كالربح أو السلطة، يرتبط هذا "بالمعركة الأساسية لريكور من اجل عدم تشييء الشخص وإلحاحه على عدم تقليص الكائن الإنساني إلى وسيلة من وسائل الاعتراف به كالطبع مثلا، من هنا فإن الفرد باعتباره فردا متميزا عن فرد آخر، حسب ريكور، هو مشكل وجودي لا يعني أرسطو، فما يعني أرسطو هو ما يحدد الواقع وهو ما يعطيه وضعا مستقرا وقابلا للتعريف «Identifiable »[2] .

في هذا الإطار يشير ريكور إلى الخطر الذي يداهم المجتمعات الحديثة، وهو هذا التداخل بين المجال المادي والمجال الإنساني في صورته السياسية، أي الارتباط بين الاقتصاد كسلطة على الأشياء والسياسة كسلطة على البشر، هذا ما يجعل

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص، ص 154-155.
[2] Gaël Fiasse, L'autre et la mitié chez Aristote et Paul Ricœur. Op.cit. p76.

التفكير في وضع حدود فاصلة بين مجالات العدالة، والاحتفاظ بخصوصية كل مجال على أصالته، أمرا ملحا ومهما في الوقت ذاته، ومع هذا فإن خصوصية السلطة السياسية تبقى تطرح مشكلا أساسيا، "هل السلطة السياسية خير متساو من حيث القيمة مع بقية المقومات الأخرى للحياة ؟ فمن حيث أنها تتمتع بـــ "قوة حاسمة في مجال العدالة التوزيعية" ألا تكون السلطة ذاتها الحارسة للحدود ؟ ألا يطرح ذلك من هذه الجهة مشكلا خصوصيا تماما يتعلق بالحصر الذاتي سواء من خلال المسلك الدستوري أو بأي طريقة أخرى؟[1]

بهذا يصل ريكور إلى ما يسميه مفارقة السياسي، وهي أن السياسي يشكل الجزء باعتباره دائرة من دوائر العدالة بتعبير والزر، ويشكل الكل باعتباره هو من يتخذ القرار في كيفية توزيع المقومات الاجتماعية الأخرى، وبالتالي يتفوق عليها ويوجهها الوجهة التي يراها مناسبة ولصالحه مما يمنحه طابع الهيمنة التي تستدعي الكبح.

ب- ريكور و بولتانسكي – تافنو:

مثلما لاحظ ريكور تعدد المقومات الاجتماعية التي هي موضوع للتوزيع العادل، والتي تطرح مشكلات التمايز ووضع الحدود الفاصلة فيما بينها، بسبب عددها غير القابل للحصر والتحديد، وبسبب ما تتضمنه من رمزيات تمنحها معاني متعددة، كما تطرح مشكلات الوحدة، أو على الأقل مشكلة العلاقة بينها، لدى والزر، لاحظ أن مشروع بولتانسكي- تافنو الذي يستهدف رؤية تعددية للعدالة، يكاد يطرح أو يتلقى المشكلات والصعوبات نفسها، رغم الاختلافات الموجودة بين المشروعين، وهي مشكلات تتعلق بالتأسيس في الوقت الذي يراد فيه إدخال التعددية إلى فكرة العدالة، إلا أن "المسافة الفاصلة بين مشروع يرمي إلى تحقيق المساواة إي الحد من الهيمنة ومشروع ينشد التسويغ أي تسوية العلاقات بطريقة متعقلة ومتروية تظل كبيرة.

---

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص، ص 155-156.

ويجد هذا الاختلاف الأولي صداه في مستوى النماذج التي يفضي إليها كلا المشروعين.

فليس من باب الصدفة، يقول ريكور- ألا يكون الأمر متعلقا هنا بمجالات العدالة وإنما بمدن وعوالم، وتستحق أنظمة الفعل التي وقع تسويغها أن تسمى حقا "مدنا" باعتبار أنها تضفي انسجاما كافيا على نسق من التعاملات الإنسانية، ونسميها أيضا عوالم باعتبار أن في التجارب التي تجري داخل مدينة ما تكون الأشياء والمواضيع والنصوص القانونية بمثابة المرجعيات الثابتة وتشكل "عالما مشتركا"[1]

يركز مشروع بولتانسكي – تافنو في إدخال التعددية على فكرة العدالة، على فكرة التسويغ أو الحجاج في سياق النزاع والصراع، أو الفتنة، ويهتم بالمدن والعوالم، بدل المقومات والمجالات، وما يميز المدن هو الانسجام أما العوالم فيميزها ما هو مشترك الأمر الذي لاحظه ريكور، ومع ذلك فتعدد المدن والعوالم يحيل إلى تعدد مبادئ التسويغ أو الحجاج والتبرير، ففي "مدينة الإلهام" تقوم عظمة الأشخاص على فضل أو هبة لا علاقة لها بالمال أو بالمجد أو المنفعة، أما في "مدينة الرأي" فترتبط عظمة الأشخاص بالسمعة وبرأي الآخرين، في حين في "المدينة التجارة" تكون الأشياء النادرة التي يطمع فيها كل الناس موضوع مساومة، وفي "المدينة – المنزل" تسود قيم الصدق والإخلاص والتوقير. أما "مدينة المواطنة" فهي تقوم على إخضاع المصلحة الخاصة إلى إرادة الجميع كما تتجلى في القانون الوضعي. وفي "المدينة الصناعية" تكون السيادة لمجموعة من القواعد الوظيفية صالحة لمدة طويلة من الزمن وخاضعة للمبدأ الأعلى للمنفعة"[2] .

هكذا تتعدد بنيات العظمة بمثل تعدد المدن التي نوجد فيها، ومن ثم الغايات التي تهدف إليها كل مدينة من تلك المدن المتجاورة، لكن ما يبقى محل حيرة وارتباك هو الرابطة التي تربط أو تجمع بين هذه المدن، فهل تملك مدينة من هذه

---

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص، ص 158-159.

[2]- المصدر نفسه، ص 159.

المدن تسويغا أو تبريرا كافيا لطرح طريقتها الخاصة في حل النزاعات والخلافات الممكنة، ومن ثم تضع لنفسها شرعية وضع حد للفتنة؟

يرى ريكور أن مشروع بولتانسكي–تافنو، هو مشروع يقوم على التسويغ لكبح الفتنة، وبالتالي فهو مشروع ينطلق من وضع أصلي محكوم بالخصومة والصراع والنزاع، مما يعني أننا أمام صيغة من صيغ العقد الاجتماعي القائمة على الاتفاق والتوافق بين إرادة كل فرد وإرادة الجميع، ومن ثم سيادة الإرادة العامة، يرى بول ريكور أنه في هذه النقطة بالذات، "يقود تحليل خصائص مدينة المواطنة إلى نفس الإحساس بالحيرة الذي انتابنا تجاه دائرة السلطة السياسية: فهل أن مدينة المواطنة، مدينة مماثلة للمدن الأخرى؟ ألا تقوم هذه المدينة على مفارقة تتمثل في كونها في الوقت نفسه مدينة بين المدن والإطار الذي يجمعها كلها؟"[1].

يبدوا أن ريكور يرى أن إدخال التعددية على فكرة العدالة، ليس بإمكانه إلغاء كل شكل من أشكال السُلطة أو التبعية، وهذا ما يعود بنا إلى أنطولوجيا الذات عند ريكور كأنطولوجيا قائمة على بنية حوارية بين الذات والآخر غير الذات، ومن ثم فالاستقلالية لا تلغي كل تبعية، والتعدد لا يلغي جذريا جميع أشكال الوحدة، الأمر ذاته يسري على كل مشروع يرغب في إدخال فكرة التعدد على تصور العدالة، فما يميز العدالة هو "إلزام بالمساواة" يصاغ في الحد الأقصى "لكل واحد حقه". وهي أيضا انتباه إلى التعددية في النقاش العام"[2].

ج– العدالة ومفارقة السياسي :

بعد عرضه لمشروع إدخال التعددية على فكرة العدالة لدى كل من والزر من جهة، وبولتانسكي– تافنو من جهة أخرى، يقف ريكور عند مسألة أساسية تتعلق بمدى إمكانية القدرة على توحيد الجسد السياسي، انطلاقا من هذين المشروعين، فهل يمكن لمشروع والزر القائم على التمييز بين مجالات العدالة أن يهمل مسألة الربط بين تلك المجالات في إطار جسم سياسي مشترك؟

---

[1]- بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص163.

[2] - François Xavier Duruet et autre, rendre justice aux droit. Op.cit. p24.

يتصور ريكور أن المسألة هذه لم تكن غريبة على والزر، إلا أنه تعامل معها بحذر ولم يعطها الأهمية التي تستحقها، وبدل الاهتمام بتأسيس وتوحيد الجسم السياسي جرى إقحام مفهوم آخر هو مفهوم التحويل، أي أن يتحول أي مقوم من المقومات الاجتماعية إلى لعب دور مقوم آخر، وهو ما يؤدي إلى تداخل المجالات فيما بينها وفق ما تقتضيه المنافسة بينها، كالتداخل بين السياسي والاقتصادي أو الديني، لكن يبدوا أن فكرة التحويل هذه لا لا ترضي ريكور، لأنها لا تحل مشكلة تأسيس وتوحيد الجسم السياسي، ومن ثم فهي لا تمايز بين مجالات أو دوائر العدالة، ويتطرق ريكور إلى مجالين أساسيين يوضح من خلالهما المفارقة، وهما الانتماء القومي والسلطة السياسية ، في ما يتعلق بالمجال الأول، يقول ريكور "لابد من الإشارة إلى أن كل الأشكال الأخرى من التوزيع للمقومات الاجتماعية، إنما تقع في داخله: فلا يمكن إذن أن يوضع الانتماء القومي في نفس الدرجة والمستوى مع بقية المقومات الأخرى"[1] ، يعني هذا أن الانتماء القومي يتجاوز حدود العدالة التوزيعية، لذلك لا يمكن اعتباره كبقية المجالات الأخرى، فنحن ننتمي إليه دون توزيعه أو تقسيمه، أما في ما يتعلق بالمجال الثاني، فيرى ريكور أن السلطة السياسية تمثل أحد المقومات التي يقع تقاسمها كما هو الشأن لبقية المقومات الأخرى، وفي نفس الوقت– إن حرصنا على ذلك، الحارسة للحدود".[2] وهذا ما يمثل المفارقة، فمن جهة تمثل السلطة السياسية مقوما كبقية المقومات الأخرى أو دائرة كبقية الدوائر، كالمال أو التجارة أو الصناعة أو السوق ومن جهة أخرى تشمل السلطة السياسية جميع المقومات الأخرى، بقدرتها على اتخاذ القرار وتنفيذه والتشريع له، ومن ثم قدرتها على ضبط عمليات التوزيع في المجالات المختلفة، انطلاقا من كونها تعبر عن إرادة العيش المشترك لجماعة تاريخية، وبذلك فإن ما يحدد السلطة السياسية هو "غائيتها، أي مساعدة العشيرة التاريخية على أن تضع تاريخها. وهذا ما يجعل منها مركزا للقرار. أما هدف ذلك القرار، فنستطيع

[1]- بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص168.
[2]- المصدر نفسه، ص،ص 168- 169

تلخيصه في كلمة: الاستمرار في الحياة، والوجود الدائم للعشيرة التاريخية، ذلك ضدا على جميع التهديدات الخارجية والداخلية"[1].

ينتهي ريكور إلى تجنب والزر لمجابهة مفارقة السياسي، وذلك أن فكرة التحويل تلك كانت قد غطت على فكرة التأسيس والوحدة، وبالتالي الحصر الذاتي والتشكل الذاتي، كمسائل متعلقة بالسلطة السياسية ومشكلة السيادة كما تتطلبها مفارقة السياسي، ويفترض ريكور أن والزر يبدوا وكأنه مقتنع بأن هذه المسألة، مسألة التأسيس والسيادة، قد تم التطرق لها بشكل مستفيض، في الوقت الذي تطرح مشكلة أكثر أهمية نفسها، وهي مشكلة الحكم المحدود. وبذلك يرى ريكور أن "الحوار لم يعد حول مبادئ العدالة ويجمع الكاتب (والزر) براولز، وإنما أصبح حول مسألة حصر الحكم في درجة دنيا ويجمعه بالتالي بنوزيك (Nozick). فكرجل الإطفاء الذي يسارع إلى حيث يشب حريق يتجه الكاتب إلى حيث هناك اختراق للحدود، ففي السلطة السياسية يكمن في نظره الخطر الجسيم"[2] .

هكذا يبتعد والزر عن دائرة السياسي من منطلق المفارقة ويجعلها دائرة كبقية الدوائر الأخرى، المتنافسة فيما بينها، أو بالأحرى مؤسسة كبقية المؤسسات، ويذهب ريكور بعيدا في قراءته لهذه النتيجة التي انتهى إليها من دراسته التحليلية والنقدية لمشروع تعدد دوائر العدالة لوالزر، إذ يقول "ولكننا نستطيع أن نتوجس في ذلك وجود سبب أعمق: إذ لا تكون فلسفة سياسية مبنية بأسرها على مسألة اللاتجانس بين المقومات الاجتماعية قادرة على طرح إشكالية التشكل الذاتي للجسد السياسي وكل القضايا الفرعية المتعلقة بحصره الذاتي"[3] .

بهذا ينتهي والزر إلى تعدد دوائر العدالة وهي دوائر يحكمها الصراع والتنافس، انطلاقا من فهم مشترك ورمزيات مشتركة، تنظر إلى المقومات الاجتماعية على أنها مقومات غير متجانسة فيما بينها. وإذا كان هذا ما انتهى إليه

[1]- بول ريكور من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص278.
[2]- بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق. ص170.
[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مشروع والزر في تجنبه للمفارقة السياسية وما تطرحه من مشكلات، فما الذي وصل إليه مشروع بولتانسكي- تافنو في هذا الصدد؟

من تعدد المجالات أو الدوائر، ينتقل ريكور إلى تعدد المدن والعوالم مع بولتانسكي – تافنو، معتبرا أن كلا المشروعين ينفيان وجود رابط مستقل أو نقطة ارتكاز محايدة، مما يجعلهما أمام نظرية مأساوية للعمل كان المخرج منها عند والزر متمثلا في فكرة التحويل ومن ثم عدم أولوية أو أسبقية أي رابط إذا ما تكلمنا سوسيولوجيا، إذ أن أي رابط معرض للاستعمال ومنه الخضوع لرابط آخر، فما تلعبه فكرة التحويل عند والزر، ستلعبه فكرة التسوية عند بولتانسكي – تافنو، ومن هنا يتساءل ريكور، ما الذي يترتب عن نظرية التسوية؟ وهل تفتح لنا هذه النظرية أفاقا جديدة لإعادة تأليف فكرة موحدة حول العدالة؟

يلاحظ ريكور أن "النقد الذي يوجه من عالم تجاه العوالم الأخرى يمارس من قبل أشخاص قادرين على الانتقال من أحدها إلى الآخر، وعلى الانتماء إلى عوالم متعددة في نفس الوقت، وعلى أن يحملوا معهم الرؤية الخاصة بالعالم الذي أتوا منه، وعلى هذا النحو يفترض وجود نظرية وإن كانت مضمرة حول المنشق"[1] .

هذه النظرية حول المنشق والتي يراها ريكور مضمرة جعلته يخرج بانطباع مفاده أن "أشكال التسوية تظل دوما أضعف حالا من الروابط الداخلية القائمة داخل المدن المتعددة، ويترتب عن ذلك أنه إذا ظل خير ما مشتركا مستهدفا من خلال التسوية من حيث هي شكل عام للتفاعل الاجتماعي فإنه يظل غير متعين بقدر ما يظل هشا ذلك الرابط الاجتماعي الذي تفضي إليه التسوية، وبانعدام طوباوية جنة عدن لا تتوفر لدينا إلا أشكال من التسوية مهددة دوما بأن تستحيل إلى ضرب من التواطؤ وفق منحدر يذكرنا بذلك الأثر الذي كشف لنا عنه والزر من خلال فكرة التحويل"[2] مثلما جعل والزر السلطة السياسية دائرة من دوائر العدالة المتعددة، بحيث أن كل دائرة ترغب في الهيمنة على بقية الدوائر، جعل كل من بولتانيكسي وتافنو مدينة

---

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص، ص، 171، 172.
[2] المصدر نفسه، ص174.

المواطنة كبقية المدن الأخرى التجارية والصناعية والمدينة المنزل ومدينة الإلهام أو الهبة، في حين أن ريكور يرى أن :الانتماء إلى الجسم السياسي ليس من طبيعة الانتماء إلى هذه أو تلك من الدوائر التي تحدد أداورنا، حقوقنا وواجباتنا، امتيازاتنا وأعباءنا. فـــ "المدينة" بالمعنى السياسي لا تقبل الاختزال إلى مجموع "المدن" التي ننتمي إليها، وإلى مجموع دوائر الولاء المشكل للمجتمع المدني"[1] .

هكذا يعطي ريكور للدولة مكانة خاصة، إذ يرى أن "الوظيفة العاقلة للدولة ستكون، في نهاية الأمر، هي مصالحة عقليتين: العقلي التقنو- إقتصادي، والمعقول المتراكم نتيجة تاريخ العادات، تكون الدولة، عندئذ، هي تركيب بين العقلي والتاريخي، بين الفعال والعادل، وتكون فضيلتها التبصر بالمعنى الإغريقي والقروسطي لفضيلة التبصر، وعلينا أن نفهم من ذلك أن فضيلة الدولة هي أن تجمع سوية مقياس الحساب الفعال، ومقياس التقاليد الحية التي تعطي للعشيرة طابع جسم خاص يهدف إلى الاستقلال والديمومة"[2] .

---

[1] بول ريكور، الإنتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص16.
[2] بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص279.

المبحث الرابع: العدالة والمجال القضائي

قامت فلسفة ريكور على إعادة الاعتبار للفعل، فاهتمامه بتحليل الفعل الإنساني، قاده إلى العمل على ربط هذا الفعل بالمجالات العملية المختلفة، من السياسي إلى الأخلاق إلى القضائي والطبي، فتحت إشكالية الذات والعدالة، اقتحمت فلسفة ريكور المجالات المتعددة التي يمكننا من خلالها تبيان الأبعاد والرؤى المتباينة للعدالة، كمسألة أساسية تتربع على عرش المجال العملي.

أ- العدالة وفعل المقاضاة بين الانتقام والاعتراف:

يربط ريكور بين التصور الإجرائي والتصور الغائي للعدالة، ومن هنا يتحدث عن غائية قصيرة المدى، وأخرى بعيدة المدى، فالغائية الأولى تهدف إلى وضع حد "للشك أو لانعدام اليقين، أما الغائية الثانية فتهدف إلى ما هو أبعد وأشمل من وضع حد لانعدام اليقين، وهو العمل على تحقيق السلم والاستقرار العمومي، وهكذا فإصدار الحكم في المجال القضائي ليس مسألة إجرائية أو تقنية خالصة، بل هو مسألة مرتبطة بالغاية المشتركة للجماعة التي تريد العيش معا، وهكذا "فالحكم ليس هو إبداء الرأي فحسب ولا التقدير (كذلك) واعتبار الصدق، وإنما هو في آخر الأمر اتخاذ موقف"[1].

إن الربط بين الحكم واتخاذ الموقف، يجعل فعل المقاضاة ينصرف إلى ما هو أوسع وأشمل من إجراءات قانونية خالصة، تحكم بنية المحاكمة المتشكلة من أطراف متنازعة فيما بينها وتفصل بينهم في الخصومة فصلا قانونيا محضا، وهو ما يشير إلى تأثر الشروط القانونية للمقاضاة بالبنية القاعدية ذات الخلفية الصراعية للمجتمع، ففي الوقت الذي تنتهي فيه المحاكمة كإطار لفعل المقاضاة لإصدار حكم ضروري صدوره في المدى القريب، يبقى عليها أن لا تنفصل عن أخذ الاعتبارات البعيدة المدى بعين الاعتبار حتى تكتمل، يقول ريكور" لماذا ليس في وسعنا التوقف عند ما دعوناه غائية فعل المقاضاة قصير المدى أي تلك المتمثلة

[1] بول ريكور؟، العادل، ج1، مصدر سابق، ص228.

في وضع حد لانعدام اليقين؟ لأن المحاكمة نفسها ليست سوى شكل مقنن لظاهرة أشد اتساعا من غيرها ألا وهي الصراع، وإنه ليجدر بنا أن ننزل المحاكمة بإجراءاتها المضبوطة على خلفية ظاهرة اجتماعية عظمى تلازم المجتمع المدني وموضوعة في بداية المناقشة العلنية.

فإلى هذا الحد يجب الذهاب ...إذ وراء الدعوى يوجد الصراع والخلاف والخصومة والنزاع، وعلى خلفية الصراع يوجد العنف وهكذا تكون منزلة العدالة موجودة بينهما على أنها معتبرة في عداد مجموع البدائل التي يعارض بها المجتمع العنف، تلك التي تعرف مع بعضها البعض دولة الحق"[1] .

هكذا تجري المحاكمة في إطار بنية اجتماعية، محكومة بالصراع والخلاف والنزاع، وعليه فإن فعل المقاضاة يتأثر بكل هذا، فتعدد وجهات النظر واختلاف الرؤى والمواقف، وتضارب القناعات وتباين المصالح، كلها تجعل من سير إجراءات المحاكمة أمر لا يحسم فيه بواسطة النصوص القانونية وحدها بقدر ما يفصل فيه بواسطة الحجج والأدلة المقدمة أثناء المحاكمة، وهو ما يفسح المجال للتأويل، تأويل الأقوال والأفعال والحجج التي شهدتها المحاكمة، ومن هنا فالمحاكمة عبارة عن استمرار للصراع والنزاع والخصومة بواسطة الكلام من خلال تقديم الحجج والأدلة، والامتناع عن العنف، ففعل المقاضاة الذي يجري في إطار المحاكمة. ليس فعلا مفرغا تماما من ترسبات ونوايا ودوافع الأطراف المنخرطة في المحاكمة، ومن ثم فالمحاكمة لا تلغي الصراع وإنما تعمل على تنظيمه وإبعاده عن طابعه العنيف، وبذلك فهي تمنع المتخاصمين من أخذ حقوقهم بأنفسهم، وتمنح لهم الحق في محاكمة عادلة، ولكن الأمر، يزداد تعقيدا عندما ندرك أن التظاهر بالمسافة العادلة يخفي وراءه نية مسبقة في الرغبة في الانتقام أو الثأر، ومما يعني انعدام الحياد والتجرد وبالتالي إلغاء المسافة العادلة المدعاة، وبهذا المعنى يقول ريكور، "فإن الفعل الأساسي الذي به نستطيع القول بأن العدالة

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص232.

قائمة في مجتمع من المجتمعات إنما هو الفعل الذي به ينتزع المجتمع من الأفراد الحق في أن ينصفوا أنفسهم بأنفسهم والقدرة على إتيانه، وهو الفعل الذي به تصادر القوة العامة لنفسها تلك القدرة على إقرار الحق وإجرائه، وبفضل هذه المصادرة ما تزال إجراءات العدالة الأكثر تحضرا سيما في الدائرة الجنائية تحتفظ بأثر ظاهر لهذا العنف البدئي الذي هو الأخذ بالثأر"[1].

يصبح الثأر يشكل بنية سياسية وقانونية، وبذلك فهو يتجاوز عنف الأفراد ليصبح عنفا مؤسساتيا، وبذلك فهو كل جزاء أو عقاب يستهدف الانتقام من مرتكب الخطأ الجاني بغض النظر عن النتائج التي تترتب عن ذلك، أي دون أخذ الجانب الإنساني للضحية التي تعرضت للاعتداء في الحسبان، "فقانون العقوبات، بإزاحته لإتيقا الانتقام المحتملة، قد حرم نفسه من تبرير معقول للعقوبة كألم مضاف، ففي حين كانت الضحية هي الحد المرجعي في نظام الثأر، أصبح القانون الآن، يحتل مركز الصدارة في نظام العدالة الشرعية Justice Iégale، هكذا بدل الضرر الذي مس الضحية وسمعتها، برزت الجريمة كمساس بالقانون، وبدل التعويض عن الضرر الذي لحق بالضحية برز تعويض من نوع آخر، هو بمثابة استحقاق سلبي قائم داخل الجريمة ذاتها."[2]

فبدل أن نجعل من فعل المقاضاة فرصة لإنصاف الضحية ومن ثم تحقيق الاعتراف لكل من الضحية والمعتدي، نجد أنفسنا أمام الدفاع عن صلاحية قاعدة قانونية معينة، تتميز بالسبق والخارجية، لذا يرى ريكور "أنه حتى صوت النبي الذي يقول لي" "لا تقتل" هو افتراضيا صوت العبد الذي يعاني والذي يقول: "لا تقتلني" فمن يحاكمني هو أولا وقبل كل شيء ضحيتي، بهذا المعنى أغامر وأقول: الأخلاق هي الإجابة على العنف"[3] .

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص233.

[2] بول ريكور وآخرون، في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، ط1، ص139.

[3] Paul Ricœur, écrits et conférences 2. Op.cit. p79.

يعني هذا أن المحاكمة التي تنتهي بفعل المقاضاة، لا تبدأ من الشروط القانونية للمحاكمة، إنها تبدأ قبل ذلك، من خلال تشكي الضحية ذاتها من الظلم الواقع عليها، فمصدر الشكوك ليس القاعدة القانونية ذاتها، التي على أساسها يتم تحديد الجرائم والعقوبات، بل هو الذات التي تعاني من الظلم الحاصل لها من ذات أخرى، وبتشكيها هذا فهي تطلب الاعتراف بها كذات لها الحق في دفع الظلم عنها، يقول ريكور "إن الصيحة التالية: "هذا ظلم !" لتعبر في الغالب عن حدس يخص طبيعة المجتمع الحقيقية والمكانة التي ما يزال يحتلها فيه العنف، عن حدس هو أشد تبصرا من كل كلام عقلاني وحكيم يخص العدالة."[1]

هكذا يسبق الحس بالعدالة كل محاكمة قانونية وكل فعل قضائي، وهو ما يعطي للعقوبة كل دلالتها عندما يتم الاعتراف بشرعيتها من قبل من يتعرض لها، يتعلق هذا بالتساؤل عن الغاية الحقيقية من فعل المقاضاة، وكما أشرنا فإن ريكور يميز بين غايتين، الأولى، قصيرة أو قريبة المدى وهي البث أو الفصل في النزاع، بفصل حقوق الأطراف المتصارعة عن بعضها البعض والتمييز بينها، أما، الثانية فتتعلق بما هو أعمق وأبعد من ذلك، وهي إرساء الاستقرار والسلم الاجتماعي داخل المجتمع، وبطريقة أخرى، استهداف الإعتراف المتبادل بين الأفراد، وعليه فإذا كانت الغاية القصيرة أو القريبة المدى هي الفصل بين الأفراد، فإن الغاية البعيدة المدى، هي الوصل أو الجمع بينهم، يقول ريكور إني أعتقد أن فعل المقاضاة يكون قد بلغ هدفه عندما يحس ذاك الذي، كما نقول، قد فاز بدعواه أنه مازال قادرا على القول : "إن خصيمي ذاك الذي قد خسر (دعواه) يظل مثلي صاحب حق ودعواه تستحق أن تسمع وحججه تلك التي قد حصل أن استمع إليها تبقى مقبولة، ولكن الاعتراف لن يكون كاملا إلا إذا صدع به من قبل الخاسر أي

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص233.

من قبل ذاك الذي خطأناه أي من قبل المحكوم عليه، إذ عليه أن يعلن أن الحكم الذي أدانه لم يكن فعل عنف بل فعل اعتراف"[1] .

بهذا يرتبط فعل المقاضاة في غايته البعيدة بتحصيل الاعتراف المتبادل، ومن ثم التعاون بين أفراد المجتمع، وهكذا فبدل الوقوف عند حدود البث في الصراع يهدف الحكم في المجال القضائي إلى بناء مجتمع منظم، "لأن المجتمع لا يحيا فقط على الصراعات، وإنما كذلك على العهود والوعود المتبادلة. ويتفجر الصراع حيث تحدث قطيعة على صعيد الوعد، فيتهم أحد الطرفين الآخر بنكثه للوعد الذي قطعه على نفسه".[2]

ب- المسافة العادلة والاعتراف كشرط لإكتمال العدالة:

إن هذا التنكر للوعد يعكس الانتهاء عن الاعتراف بالآخر، وعدم الاعتراف هذا هو الذي يجعلنا نصرخ في وجه الظلم، وهنا يتساءل ريكور، عن ما يجعل صرخة الاستيلاء هذه لا تفي بالمطلب الأخلاقي للعدالة؟ فيرى أن ما ينقصها أساسا هو "إرساء مسافة فاصلة بين أطراف اللعبة الاجتماعية. مسافة بين الضرر الحاصل والانتقام المتسرع-، مسافة بين فرض معاناة أولى من طرف المعتدي وفرض معاناة إضافية تقضي بها العقوبة. فما ينقص الاستياء جوهريا هو قطع واضح للرابطة البدئية بين الانتقام والعدالة فعليا".[3]

من هنا يكون التحدي الأكبر للعدالة متمثلا في كيفية تخليصها من الانتقام، ومنه القدرة على وضع مسافة عادلة بين الأطراف المتنازعة وبين الغاية الحقيقية من وراء العقاب والحال هذه، "يتدخل لصالح هذه المسافة شخص ثالث أو طرف ثالث بين المعتدي وضحيته وبين الجريمة والعقاب . شخص ثالث كضامن للمسافة العادلة بين فعلين وفاعلين.

[1] المصدر نفسه، ص234.
[2]- بول ريكور، الانتقاد والإعتقاد. مصدر سابق. ص34.
[3]- بول ريكور، العادل، ج2. مصدر سابق، ص594.

إن إرساء هذه المسافة هو الذي يتطلب جسرا بين العدالة من حيث هي فضيلة والعدالة من حيث هي مؤسسة"[1]

يتطلب هذا أن تخضع الأطراف المتنازعة إلى طرف ثالث يتكلم باسم المسافة العادلة تلك، وهذا ما تعكسه بنية المحاكمة كإطار لسير فعل المقاضاة، هذا الإطار الذي يتم فيه الفصل بين طرفي النزاع من جهة، والسير بهما إلى الاعتراف المتبادل أحدهما تجاه الآخر من جهة أخرى، كما يسعى إلى تخليص العدالة من دوافع الانتقام، وعليه "فقول كلمة العدالة والصدعُ بها في وضعية نزاع فريدة، هاتان هما الوظيفة والمهمة الأوليتان للمؤسسة القضائية داخل جدران المحكمة."[2] إن هذا الصدع بكلمة العدالة، يعني الإعلان عن ما انتهت إليه، المصارعة الكلامية من نتائج، على إثر الحجج التي تم تقديمها ومقارنتها فيما بينها، من خلال المحاكمة التي تتمثل في "إنشاء مسافة عـــــــــادلة (Juste distance) بين الجرم الذي يثير الغضب الخاص والعام، والعقوبة المسلطة من طرف المؤسسة القضائية. فبينما يختصر الانتقام المسافة بين الضرر الواقع على الضحية وذلك المسلط من قبل المقتص، تتوسط المحاكمة بينهما، وتؤسس المسافة العادلة التي تحدثنا عنها"[3]

هذه المسافة العادلة تجعل المحاكمة تسبق العقوبة، وتفصل المحاكمة بين العقوبة كجزاء مستحق وعادل وبين الانتقام باعتباره إنصافا مباشرا لأنفسنا أي دون واسطة، فالمحاكمة تنقل الخلاف من كونه عنفا مباشرا إلى كونه صراعا مقننا له ضوابط أخلاقية وقانونية، تشارك فيه أطراف متعددة تتدخل كلها في العمل على إرساء مسافة عادلة بين العدالة والعنف، تلك الأطراف تمتد من المدعي والمتهم إلى القوانين المكتوبة إلى ضوابط سير المرافعة إلى القاضي والمنظومة القضائية بكاملها، ولذلك فالصدع بكلمة العدالة له نتائج متعددة، "فهو يضع حدا للاليقين

[1]- المصدر نفسه، ص594.
[2]- المصدر نفسه، ص 597.
[3]- بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص239.

incertitude ويمنح لكل طرف في المحاكمة المكانة التي تحدد المسافة العادلة بين العدالة والانتقام، وأخيرا- وربما هذا هو الأهم- فهو يعترف بأولئك الذين اقترفوا الانتهاك والذين سيلقون الجزاء كفاعلين. وفي هذه النتيجة بالذات يكمن الرد الأشد دلالة من العدالة عـلى العنف، وفيها أيضـا يتلخص تشويق الانتقام (Le suspons de la vengeance).[1]

تمنح المحاكمة من خلال سير المرافعة مسافة عادلة لطرفي النزاع، بحيث تساوي بين المدعي والمدعى عليه، وتنزع عن هذا الأخير نظرة الإزدراء والتحقير، مما يمنحه الحق في الكلام والنقاش والحجاج، وهو ما ينقله من مرحلة الشخص المنفعل إلى مرحلة الشخص الفاعل بحيث يُعترف به كطرف في المرافعة، يقول ريكور، "والحال أنه إذا كان الاعتراف يتواصل في مساره داخل حميمية الكائن المُهان في شكل إعادة لاحترام الذات، ألا يُنتظر الاعتراف بالذات كجان، بل (ألا يتمثل) القطب المُناظر لاعتراف الضحية بذاتها؟[2].

إن استعداة الضحية لاحترامها لذاتها، لا يكتمل إلا عندما يستعيد الجاني احترامه لذاته، ومنه فالعقوبة المسلطة على هذا الأخير لا تكتمل إلا إذا اعترف هو نفسه بأحقيتها، باعتباره كائنا عاقلا، مسؤولا، وهذا ما يفتح له المجال للمطالبة بمواصلة المرافعة إلى مداها الأخير، أي المطالبة باسترداد حقوقه من حيث هو ذات فاعلة، عاقلة ومسؤولة، ومن ثم تحرير العقوبة من العنف، كثأر وانتقام، "من هذا المنظور يمكن أن تُعد السجن جزءا من المدينة وأن يعتبر مؤسسة داخل المدينة وليس خارجها، بهذا المعنى يتوجب الحديث عن اتصالية الفضاء العمومي ولهذا الغرض، فإن التدابير التي لا تساهم في الدفاع عن المجتمع وحمايته يجب أن تلغى تدريجيا، مثل التدابير المتعلقة بالصحة والشغل والتعليم والترفيه والزيارات. وبنفس الانشغال يتعلق النقاش الدائر حول مدة الحبس المتلائمة في نفس الآن مع الدفاع عن المجتمع وإعادة تأهيل المذنب. وفي غياب مثل هذه المشاريع، تظل

[1]- المصدر نفسه، ص242.
[2]- المصدر نفسه. ص246.

العقوبة تحت طائلة روح الانتقام التي كان من مقاصد روح العدالة أن تتغلب عليها:"[1]

نستعيد هنا تساؤل ريكور عن الغاية من فعل المقاضاة، غاية قريبة وتتمثل في البث في النزاع، وأخرى بعيدة وتتمثل في السلم الاجتماعي الذي يقوم على الاعتراف المتبادل بين أفراد المجتمع فيما بينهم من جهة، وبينهم والمؤسسات التي يخضعون لها من جهة أخرى، وهكذا تستهدف العدالة تحرير الجزاء من العنف، والاتجاه به نحو اللاعنف أو السلم، وهذا الهدف، يجعل العدالة تمتد إلى خارج إطار المحاكمة القضائية، إلى البنية الاجتماعية بكاملها، مما يجعل الجسم السياسي يلعب دورا أساسيا في بلوغه. وهذا على خلاف كانط الذي يرى أن "العقاب العادل يُعتبر كذلك بسبب الجريمة ذاتها، وذلك بغض النظر عن كل اعتبار خارج عن الجريمة، سواء تعلق الأمر بحماية النظام العام أو بإصلاح الجاني. فالجريمة كذنب هي المعرضة داخليا للعقاب. لكن، ما لم يستطع كانط ولا حتى هيغل تبريره، هو أن العقاب الذي قد يلحق الإنسان العاقل المساهم في صنع القانون، يلحق الإنسان الإمبريقي من لحم ودم"[2] .

هكذا يرى ريكور أن إلغاء الاعتبارات الخارجية عن الجريمة، يؤدي إلى إلغاء المجرم كذات فاعلة من الاعتبار، وهذا ما يكشف عن الطابع العنيف للعقوبة، ومن ثم طابعها اللاإنساني، إذ أنها لا تأخذ الهشاشة والضعف الإنسانيين في حسبانها، وبذلك فهي لا تهتم بظروف وملابسات ودوافع الفعل، في الوقت الذي تُصدر فيه الجزاء، ومن ثم فهي لا تهتم ولا تفسح المجال للجاني أو الضحية للدفاع عن ذاتهما، ومن ثم لا مجال للمناقشة أو المحاججة أو الاعتراف ورد الاعتبار، وهي العناصر التي تشكل إلى جانب عناصر أخرى سبق ذكرها المسافة العادلة، يقول ريكور "وإنما هذه المسافة العادلة بين الشركاء المتواجهين القريبين كثيرا من بعضهم البعض في الصراع والبعيدين كثيرا في الجهل والكراهية

[1]- بول ريكور، العادل، ج2، مصدر سابق، ص، ص 602- 603.
[2]- بول ريكور وآخرون، الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، مصدر سابق، ص139.

والإزدراء، إنما هي التي تلخص أحسن تلخيص على ما أعتقد مظهري فعل المقاضاة: فمن ناحية ثمة البث ووضع الحد لانعدام اليقين وفصل الأطراف، ومن ناحية أخرى ثمة ما يجعل الواحد يعترف بالحصة التي يأخذها الثاني من المجتمع مثلما يأخذ هو. فيصبح بموجب، ذلك الاعتراف رابح الدعوى وخاسرها قد بات لكل واحد منهما ما يستحق من حصة ضمن تلك الصورة الخيالية للتعاون التي هي المجتمع (نفسه)."[1]

بهذا تنطلق المحاكمة من وضع يتسم بالنزاع والصراع ويتطلب الحسم، فتفصل بين المتخاصمين في مرافعة علنية، لكنها تعيد الربط بينهما من خلال الاعتراف الذي يحصل عليه كل واحد فيهما، وذلك في ظل إجراءات تنظيمية ترسي مسافة عادلة تفصل بين العدالة والانتقام، من خلال فعل المقاضاة، يقول ريكور "ليس ثمة حل نظري جاهز لهذه المفارقة، أعني انبعاث روح الانتقام في كل مرحلة من مراحل المسار الطويل الذي يحاول إحساسنا بالعدالة التغلب من خلاله على تجذره البدئي في العنف وفي الانتقام من حيث هو عنف، بل حل براغماتي فحسب: تلك هي النتيجة الوحيدة المتواضعة التي تمكنت هذه المحاولة الموجزة من التوصل إليها"[2].

عند هذه النقطة بالذات ندرك اهتمام ريكور بالقاضي كطرف ثالث في المحاكمة وضرورة إعلانه كلمة الحق، التي تعتبر بمثابة اتخاذ موقف بعد تأويل كل الكلام والحجج التي تم تقديمها في وضع من الأوضاع، وتحت ضغط غاية من الغايات، ومنه فاتخاذ موقف بهذا الشكل يجعل من فعل المقاضاة عبارة عن فعل تسوية يقود إلى الاعتراف، "فأفق العدالة أكثر من الأمن، فالسلم الاجتماعي هو الذي يترك الأمر أعمق من توزيع الحقوق، والذي يصل إلى الاعتراض المفترض، فالحكم

---

[1]- بول ريكور، العادل ج1، مصدر سابق، ص236.
[2]- بول ريكور، العادل، ج2، مصدر سابق، ص603.

الأفضل هو الذي يفترض بأن كل واحد يستطيع القول لنفسه ولخصمه بأن قضيته تستحق أن تكون مفهومة وأن حججه أخذت في الاعتبار"[1].

ينتهي بنا هذا إلى نتيجة مفادها أن الصدع بكلمة العدالة بعد محاكمة عادلة، يمر عبر مسارات طويلة، تتطلب تأويلا للحجج والأدلة من جهة وللقوانين التي يقوم عليها النسق القضائي برمته من جهة أخرى، وهو ما يفرض على القاضي، اتخاذ الموقف المناسب أمام الحالة الفريدة التي يقف أمامها، مما يجعله ينتقل إلى مرحلة الحسم التي تمليها عليه سلطة الضمير وهو ما يمنح الغائية البعيدة للعدالة كامل أهيمتها، فثنائي "الضحية والجلاد، اللذين ربط الانتقام بينهما، هو الذي وجب أن يحظى بالاهتمام الأول، في أفق إعادة ترميم وبناء الرابطة الاجتماعية، بدل التركيز على القمع المتسلسل للجريمة، ولربما ستكون العدالة التي ترجح كفة المصالحة على كفة العقاب، هي الوريث البعيد، لكن الشرعي للعدالة "الثأرية" التي يشير إليها وباحتشام، خطاب الغضب الناتج عن الاحتقار"[2].

إن ترجيح كفة المصالحة لا يكتمل إلا إذا كانت الغاية من وراء العقاب إعادة إدماج الجاني في حياة اجتماعية عادية وطبيعية، وهو ما لا يتم إلا بفضل استرجاعه لحقوقه ولأهلية كاملة، في بعدها المادي والمعنوي.

ج- العدالة والفضاء السجني:

تعتبر المؤسسة السجنية من أهم المؤسسات التي تكتشف على ضوئها سياسة العدالة الجزائية أو العقابية، باعتبارها تمثل الحد الأقصى للجزاء، بوظيفتها المتمثلة في الاعتقال، ويرى ريكور أن عدم إيجاد بديل لهذه المؤسسة يشكل إخفاقا جماعيا لمجتمعاتنا، إذ يقول "إنه لمن المحزن أن يمتحن مجتمع بأكمله، وأسمح لنفسي بالقول أن تحاكمه طريقته في معالجة القضية المتأتية عن قمع الحريات الذي خلف العقوبة البدنية وراء جدران السجن، فنحن نواجه غياب

[1] Alain Thomasset, Paul Ricœur, une poétique de la morale, aux fondements d'une éthique. Op.cit. p568.

[2] بول ريكور وآخرون، الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، مرجع سابق، ص140.

البديل الممكن لفقدان الحرية والحبس. هذا الاعتراف مساو للتسليم بإخفاق جماعي لمجتمعنا. وإنه لأمر واقع أننا لا نتوفر على أي مشروع قابل للتنفيذ بخصوص إلغاء عقوبة السجن إلغاء تاما"[1].

إن استمرار عقوبة السجن يترتب عليها إسقاط الحرية ومنه الأهلية، تُبقي العدالة في دائرة العنف، أو الانتقام في صورته العنفية رغم انتقاله من الممارسة الفردية إلى الممارسة الاجتماعية أو المؤسساتية. والحقيقة أن ريكور، يشير إلى صعوبة تطبيق بعض التدابير المطروحة للنقاش في الفضاء العمومي، ومع ذلك فهو يقترح إدراج الفضاء السجني داخل المدينة وليس خارجها، من خلال مفهوم استمرارية الفضاء العام، ومن هنا يقول "ألا ترجع المخالفات المفترقة داخل المجال السجني بالنظر إلى نفس المحاكم التي تعود إليها المخالفات الحاصلة في مجال سلطة الدولة؟

هناك مكون آخر لإعادة التربية الاجتماعية: يجب أن نضع في إطار واحد كل المظاهر غير الأمنية لتنفيذ العقوبة سواء تعلق الأمر بالصحة، أو الشغل، أو التعليم، أو بحق الزيارة، أو حتى بالتعبير السوي عن الجنسانية...الخ، تبقى الفكرة الناظمة، وهي فكرة انعدام الأهلية، وإرجاع الحقوق"[2].

إن استرجاع الأهلية القانونية وما يتبعها من حقوق هي ما يبقى ممكنا بعد إنهاء العقوبة، ما دام أن إلغاء عقوبة السجن بشكل كامل غير ممكن، وعليه يبقى أن "تُعيد للسجين قدرته على أن يصبح من جديد مواطنا تام الحقوق عند نهاية عقوبته، ووضع حد لإقصائه الجسدي والرمزي الذي هو عنوان حبسه"[3].

إن استرجاع الحقوق، واسترجاع الأهلية هو ما تتطلبه المسافة العادلة التي يقترحها ريكور، فنحن هنا أمام عملية ذهاب وإياب بين إلغاء المسافة تماما وبالتالي الانتقام، أي إنصاف أنفسنا بأنفسنا، أو جعل مسافة أبعد تفصل بين الجاني

[1]- بول ريكور، العادل، ج2، مصدر سابق، ص602.
[2]- المصدر نفسه، ص650.
[3]- المصدر نفسه، ص602.

وحقوقه فصلا تاما، وهذا ما يجعل ريكور يقول، "بأن مفهوم الأبدية الحقيقية perpétuité réelle، يمثل النفي المطلق لكل فكرة استرجاع للحقوق، وبهذا المعنى فهو رفض مطلق لكل مشروع إصلاح للمسافة العادلة بين المحكوم وبقية المجتمع، حتى في تنفيذ العقوبة ذاتها"[1].

إن الهدف من وراء العقوبة الصادرة في حق الجاني المحكوم عليه، هو إدماجه من جديد في النظام الاجتماعي، وبالتالي فالسجن يصبح مؤسسة اجتماعية كسائر مؤسسات الدولة الأخرى، وهو ما يعطي للسجين الحق في استرجاع أهليته مباشرة بعد انتهاء مدة العقوبة والتمتع بحقوقه أثناء فترة العقوبة، فاستمرارية الفضاء العام تجعل السجين على صلة بما يجري خارج السجن الذي يمكث فيه طيلة فترة العقوبة، وبذلك فهو يحافظ على إنسانيته وكرامته، ومن هنا فإن فترة وكيفية قضاء العقوبة داخل السجن ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار، يقول ريكور، "فمن خلال بعض الدراسات التي استطعت الإطلاع عليها في علم نفس السجين، يبدو أن زمن العقوبة يعاش بكيفيات مختلفة، سواء أخذنا في اعتبارنا القسط الزمني القريب من المحاكمة، حيث يعاش الزمن تحت هاجس هذه المحنة، أو أخذنا بعد ذلك الزمن الأوسط للعقوبة، حيث تشغل المفاوضات مع المجال السجني كامل اهتمام السجين، وأخيرا القسط الأخير للعقوبة، حيث تنزع آفاق التحرر إلى ملء حيزه الذهني"[2].
يكشف لنا هذا عن مدى اهتمام ريكور بتفاصيل العقوبة المرتبط بالفرد كإنسان من لحم ودم، وبالتالي متابعة انعكاسات العقوبة عليه من جميع الجوانب، إن هذا ما أنتجته فلسفة ريكور الأخلاقية في ظل نظرها إلى الإنسان، كذات فاعلة، مأثرة ومتأثرة، تحترم ذاتها، بفضل تقديرها لذاتها، في إطار استهدافها للحياة الجيدة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة، إن الرؤية النقدية المستلهمة للحكمة العملية جعلت ريكور ينفتح على الفعل الإنساني بشكل تفصيلي، وهو ما مكنه من طرق مجالات العدالة، بما يجعل منها تمثل بالفعل قمة أو ذروة المجال العملي، وبذلك فهي على صلة بجميع القيم التي يشملها هذا المجال، سواء كانت قيما مادية أو غير مادية، مما أعطى لها أبعادا مختلفة، تنتهي وتتقاطع جميعها عند محورها وجذرها الأساسي المتمثل في الذات الإنسانية كذات منفتحة على الآخر، القريب والبعيد، المقابل وجاه لوجه، او المتخفي أو المتواري لكنه غير المجهول، لا شيء إلا لأنه ذاتا مثلنا لكنها تختلف عنا.

---

[1] بول ريكور، العادل، ج1، مصدر سابق، ص251
[2] المصدر نفسه، ص، ص250-251.

خاتمة

خاتمة:

في ختام هذا البحث الذي عنوناه بـ "العدالة والقيم الإنسانية، دراسة تحليلية لنظرية العدالة في الفلسفة الغربية المعاصرة، جون راولز – بول ريكور"، والذي ركزنا فيه على إشكالية الذات والعدالة عند راولز وريكور، يمكننا القول أن نظرية العدالة في الفلسفة المعاصرة أخذت صورا مختلفة ومتعددة، وذلك بناء على موقعها من مسألة الذات وهو ما لمسناه عند كل من راولز وريكور، فنظرية العدالة كإنصاف عند راولز تنطلق من مفهوم أولي للذات، فهي ذات متعالية مفتوحة على كل الاحتمالات، ومن ثم فهي قادرة بطبيعتها على تقبل الأوضاع الملموسة التي توجد عليها إذا كانت أوضاعا منصفة وموضوعية قائمة على مبادئ تنظر إلى الذات ككل، أي الذات كقيمة في ذاتها، تحتوي على جميع القيم الإنسانية الأخرى، كالحرية والمساواة، وعليه فمبدأي العدالة عند راولز يستندان إلى تصور مسبق عن الذات، يحاول هذا التصور أخذ السياق التاريخي المعاصر للعدالة بعين الاعتبار، مما يفرض علينا الربط بين تصور تعددي للعدالة وتصور لا مركزي للذات، يؤدي هذا الربط إلى اخذ التعقيدات التي تحتوي عليها الحياة الإنسانية، الفردية والاجتماعية المعاصرة في الحسبان عند التفكير في إشكالية العدالة، وعليه فنظرية العدالة عند راولز لا يمكننا الجزم بأنها نظرية إجرائية ذات صبغة موضوعية دون ذات، وحتى فكرة ستار الجهل تخفي وراءاها ذات قادرة على جهل ذاتيتها، وعليه فالذات تحضر في نظرية العدالة كإنصاف بوجوه متعددة، إذ هي تمتلك استعداد للتضحية وهي من جهة أخرى ترتبط بذاتيتها وترفض كل تضحية وهو ما يجعل ادعاءها للعقلانية يوضع على المحك إذا افترضنا أنه من غير الممكن أن نكون عقلانيين بدون أن نقبل التضحية، وهذا يحيلنا إلى استقلالية الذات من جهة، وقابليتها للتواصل مع الآخر، الغير من جهة ثانية كوجهين لحضور الذات في نظرية العدالة كإنصاف عند راولز، لكن مع ذلك يلح راولز على أهمية البنية القاعدية كأساس لبناء تصور صحيح وملائم عن العدالة، وهو ما يؤكد من خلاله ابتعاده عن كل ذاتية متعالية، فالذات هي إفراز للبنية

الأساسية للمجتمع، وبالتالي فهذه البنية الأخيرة هي التي تحدد تصوراتنا حول العدالة، ومع ذلك لا يمكننا أن نستبعد تصورا مسبقا للعدالة انطلاقا من تصورنا للذات عند راولز، فنحن نفهم أن مبدأي العدالة عند راولز يراد من ورائهما العمل على تغطية الأوضاع المتباينة التي بإمكان الذات أن تكون عليها ضمن البنية الأساسية للمجتمع، ومن ثم فالعدالة تراعي الحرية من جهة والمساواة من جهة أخرى، وبالتالي فمراعاة مبدأ الاختلاف مسألة ضرورية وطبيعيه، ولا تتعارض مع الحرية والمساواة، إذا ما أخذنا ما يترتب عنها من مصلحة للأفراد، ويفتح راولز هنا مجالا لإعادة النظر في ثنائية الفرد والجماعة المطروحة بشكل مغلوط.

إن ما يمكنه من إعادة النظر هذه هو محاولة رصد طبيعة الذات في حد ذاتها، آخذا بعين الاعتبار السياق الذي تتحرك فيه، ولذلك يتحدث باستمرار عن ما يسميه المجتمع المنظم، الذي يقوم على العقد الاجتماعي كأساس يحصل من خلاله الاتفاق على مبادئ عامة لتحقيق العدالة كهدف أسمى يجمع تحته كل الحقوق الإنسانية، وهذا ما يؤدي به إلى تجاوز فلاسفة العقد الاجتماعي الكلاسيكيين، توماس هوبز، وجون لوك، وجون جاك روسو، الذين أسسوا فكرة العقد انطلاقا من ثنائية الفرد والجماعة، فحصروا العقد الاجتماعي في حقوق محدودة كالأمن عند هوبز والملكية الفردية عند لوك والمواطنة أو المساواة أمام القانون عند روسوو لو ان هذا الأخير حاول تجريد فكرة العقد الاجتماعي من خلال فكرة الإرادة العامة.

- إن ما يميز جون راولز هو تجريده لفكرة العقد الاجتماعي من خلال تجريده لفكرة الذات، هذه الذات التي تؤمن بالاختلاف، وهو ما يجعلها تنظر إلى العدالة من منظورات مختلفة، فتصبح إشكالية العدالة إشكالية سياسية أي خاضعة للممكن، مما يجعلها تتحقق بشكل بعدي، كما يجعلها قابلة للمراجعة على ضوء المعطيات والأوضاع الجديدة، وهذا يعود إلى التصور المرن أو اللامتمركز للذات عند راولز.

أما بول ريكور ورغم خضوعه لتأثير جون راولز، إلا أنه يعلن بوضوح أنه من غير الممكن تحصيل نظرية في العدالة بناءا على تصور إجرائي لها، فالعدالة هي ما

تتطلع إليه الذات وهي ما تفتقده وتتمناه، فمعنى العدالة يسبق أي تصور لها، وبالتالي فالعدالة تقوم على ما ترغب فيه الذات، وهي أرقى ما نسعى إليه في حياتنا، لكن هذه العلاقة بين الذات والعدالة تمر عبر الآخر غير الذات، إذ أنها القيمة التي تتجه بنا نحو الآخر، ولا يتحدث ريكور هنا عن الآخر كنقيض للذات، بل الآخر الذي يبين لنا حدود الذات والإمكانات التي بإمكانها أن تنفتح عليها، ولذلك فالآخر هنا ليس ما نقابله وجها لوجه فقط، وإنما الآخر كذات متعالية، الآخر المؤسس، الذي لا تكتمل العدالة إلا به من حيث هو مؤسسة، وهو ما يجعل العدالة تنطلق من الذات في اتجاه الماضي والحاضر والمستقبل إذ بما أن الذات منفتحة على الآخر في التصور الريكوري، فان هذا يعني أنها ذات تاريخية، أي تتفاعل مع ما يجري في الخارج، وعلى هذا الاعتبار يأخذ ريكور بعين الاعتبار تعدد مجالات أو دوائر العدالة، إذ تتحدد العدالة وفقا للمجال الذي يتطلبها، وتؤدي فكرة انفتاح الذات على الآخر هنا إلى إدخال فكرة التعددية على نظرية العدالة، وبالتالي يتولد معنى العدالة عن الممارسة العملية، وهو ما يمكننا من إدراك اختلاف معنى العدالة من مجال إلى آخر من السوق إلى القضاء إلى الطب وغيرها من دوائر ومجالات العدالة، وهذا ما يعطي للعدالة مضمونا تاريخيا وعمليا.

بهذا يتضح أن ريكور يعطي للعدالة مضمونا غائيا في سياق تاريخي، ولذلك فهو يرفض حصر مساهمته أو إضافته في إشكالية العدالة في التوفيق بين الغائية والواجبية، ويبدوا أنه يقوم في رفضه هذا على إنطلاقه من الذات كآخر، أي الذات المفتوحة على الآخر، فهي إذن ذات غير متمركزة حول ذاتها، وعليه فمغزى العدالة المرتبط بتصور ما هو خير لا يعني أنه يستند إلى ذات تؤسس ذاتها بذاتها، وإنما يستند إلى بنية حوارية للذات من حيث هي ذات قائمة على الوسائط أو التوسطات وليست ذاتا متعالية ومنغلقة على ذاتها، وهذا ما يجعل فكرة العدالة عند ريكور منفتحة على الغائية والواجبية معا، الأمر الذي نستشعره عند راولز أيضا، إلا أن الاختلاف أو الفارق يكمن في الإنفتاح على الواجبية في ظل الغائية عند ريكور،

والانفتاح على الغائية في ظل الواجبية عند راولز، ويبقى أن لكل منهما موقعا أوليا للذات، إذ هي ذات منفتحة عند كل منهما، منفتحة من خلال فكرة ستارالجهل عند راولز، ومنفتحة من خلال فكرة الآخر المتضمنة في بنية الذات عند ريكور.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر باللغة العربية:

1- بول ريكور، العادل، الجزء الأول، ترجمة محمد البحري وآخرون تنسيق فتحي التركي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، تونس قرطاج (د،ت).

2- بول ريكور، العادل، الجزء الثاني، ترجمة محمد البحري وآخرون تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، قرطاج، (د.ت)

3- بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب بيروت، لبنان، ط1، 2003.

4- بول ريكور، بعد طول تأمل، السيرة الذاتية، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2006.

5- بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر ط1، 2011.

6- بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل ترجمة، محمد برادة حسان بورقية، مكتبة دار الأمان، الرباط، ط1، 2004

7- بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج، هـ، تيلور، ترجمة دار فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت 2002.

8- بول ريكور وآخرون، في الترجمة والفلسفة السياسية والاخلاقية، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، ط1

9- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2005.

المصادر باللغة الفرنسية:

1- Paul Ricœur, écrits et conférence. 1 autour de la psy cana lyse édition du seuil. Paris 2008.

2- Paul, Ricœur. Ecrits et conférence 2 Herméneutique édition du seuil. Paris. 2010.

3- Jhon, rawls, théorie de la justice. traduit de l'anglais (étas – unis) par Catherine audar édition du seuil. Paris 1987 et 1997.

4- Jhon, rawls, la justice comme équité une reformulation de Théorie de la justice. Traduit de l'anglais (états – unis) par. Bertand guillarme, édition la déconcerte. Paris. 2003 – 2008.

5- Jhon rawls leçon sur l'histoire de la philosophie morale traduit de l'anglais par marc saint upéry et Bertrand. Guillarme éditions de la découverte. Paris. 2002.

6- Jhon rawls justice et démocratie traduit de l'anglais par. C . audard, p . de lara . f . pram et A, tchaudnousky édition de deuil . paris. 1993.

المراجع باللغة العربية

1- إبراهيم شلبي أحمد، تطور الفكر السياسي، دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996.

2- ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والراعية، سلسلة العلوم الإنسانية، إشراف علي الكنز، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 1994.

3- أندريه كريسون، روسو، حياته، فلسفته، منتخبات، ترجمة بنية صقر منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1962.

4- أم الدين بن شيخة المسكيني، كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.

5- أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة إسحاق إبن حنين، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، (د.ت).

6- أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة احمد لطفي، السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008، (د.ط).

7- إيميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء السادس، القرن التاسع عشر 1800-1850 المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1981، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطباعة بيروت، (د.ت).

8- أمارتياسن، فكرة العدالة، ترجمة نازل جندلي، درا العربية للعلوم ناشرون بيروت، ط1، 2010.

9- الشهر ستاني، الملل والنحل، دار الفكر، بيروت لبنان، 2005 (د.ط).

10- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج6 (التعديل والتجوير) تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مذكور، المؤسسة المصرية العامة والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1962.

11- إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق المغرب، ط1، 2002.

12- برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2007.

13- بوزيد بومدين، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر ودلتاي، دار العربية للعلوم ومنشورات الإختلاف، ط1، 2008.

14- بليمان نجود، الليبرالية الحديثة، تجديد نظرية العدل عند جون راولز، اتخاذ الجمعيات الفلسفية العربية (12)، (د.ط)، 2008.

15- جان فرانسوا دورتيي و آخرون، فلسفات عصرنا، الفلسفة الغربية المعاصرة: تيارتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، مجلة العلوم الإنسانية ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، 2009.

16- جان جاك، شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى المدينة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1998.

17- جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة وتقديم، د. عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2006.

18- جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2006.

19- جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، تقديم ربيع عبد الكريم الشيخ الأنيس، سلسلة العلوم الإنسانية، موفم للنشر طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، 1991.

20- جون جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية ترجمة الروائع، بيروت، 1972.

21- جيمس فينيكان، أفلاطون، سيرته، أثاره ومذهبه الفلسفي، سلسلة قادة الفكر، دار المشرق، بيروت، ط1، 1991.

22- عبد القادر بوعرفة وبوزيد بومدين و آخرون، العدالة والإنسان، كتاب جماعي، منشورات مخبر الأبعاد القيمية في الجزائر، ط1، 2008.

23- هابرماس، يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية وزفكرية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995.

24- مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون، دار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.

25- محمد الجبر، الأخلاق في الفلسفة اليونانية، دار الينابيع، ط1، 2003.

26- محمد عابد الجابري، العقل الاخلاقي العربي، دارسة تحليلية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2001.

27- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997.

28- محمد عابد، الجابري، نقد العقل العربي (3)، العقل السياسي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات، الوحدة العربية، بيروت، ط7، 2007.

29- مونيك كانتو، سبير بير، روفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زياني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008.

30- محمد الأشهب، فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليروغن هابرماس ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، تنسيق محمد المصباحي، سلسلة نداوت ومناظرات رقم 156 منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2009.

31- مايكل ج ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، مراجعة الزبير عروس وعبد الرحمن فوقاف، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.

32- محمد سبيلا، في الشرط الفلسفي المعاصر، أفريقيا الشرق، المغرب (د.ط)، 2007.

33- مطاع صفدي، نقد النشر المحض، بحثا عن الشخصية المفهومية للعالم، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، (د.ت).

34- ملحم قربان، الحقوق الإنسانية، فعل التزام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1989.

35- ملحم قربان، الحقوق الإنسانية رهنا بالتبادعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990.

36- محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، هذا هو الإسلام (11)، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، (د.ت).

37- محمد المصباحي، فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، منشورات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2007.

38- ر.م. زهير، أخلاق السياسة، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993.

39- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997.

40- علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، المجلد الثالث، صدمة الحداثة، دار الفكر، بيروت، ط5، 1986.

41- سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1999.

42- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط9، 1991.

43- لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2002.

44- صبري خد متلي، العقيدة والفرق الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1994.

45- فهمي هويدي، القرآن والسلطان، هموم إسلامية معاصرة، دار الشروق القاهرة، ط4، 1999.

46- فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين جميل قاسم، رضا الشايبي، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز النماء القومي، بيروت، 1993، (د.ط).

47-الزواوي بغورة ، ما بعد الحداثة و التنوير ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2009.

المراجع باللغة الفرنسية:

1- Abel Olivier, j'érôme. Porée, le vocabulaire de paul ricoeur, ed ellipses , paris, 2007.

2- Audar Catrine, John Rauls et les alterantives liberales à la laicité, raisons politiques N34. 02. 2009.

3- Alain Touraine, qu'est ce que la Démocratie ? libéraire Arthem, Fayard 1994.

4- Alain Thomasset, Une poétique de la morale : aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne, 1996.

5- Amartya, sen, Ethique et économie et autres essais traduit de l'anglais par sophie Marmat, presse universitaires de France 1ere édition 1993.

6- Florance, Gauthier : triomphe et mort du droit Naturel en révolution. 1789, 1795, 1802. Presses universitaire de France 1ère édition 1992

7- Doménico jervolino, une hermeneutique de la condition humaine, philo, collection dirigée par jean pierr Zarader, ed, ellipses, 2002.

8- François – xavier, Duruet, étienne Ganty, Rendre Justice au droit : en l'isant le juste de paul ricoeur presses universitaire de mamur, 1999.

9- Gaëlle Fiasse, l'autre et l'amitie chez aristote et Paul Ricœur analyses éthiques et ontologique, édition de l'institut supérieur de philosophie, l'ovain la meuvre édition peeters, paris. 2006.

10- Gamel claude, Hayek et Rawls sur la justice sociale différences Dant-elles « plus verbales que substantielle cahiers d'économie politique N°54 édition l'Harmattan, paris 2008.

11- Gassiers axel, la justice entre les générations, fant-il renoncer au Maximin inter génération ? Revue de métaphasique et de morale, 2002/1, N33 presse universitaire de France.

12- Jacqueline, Russ : Dictionnaire de philosophie, les philosophes, 1850 Citations.

13- Jacelyne couture, éthique et rationalité, collection philosophie et langage édition pierre mardaga, 1992.

14- Janie pélapay « Jurgen Habermas et charles taylor : Jugement interculturel et critique de la tradition » Faut-il avoir peur du relativisme, Tracés, revue de sciences humaines, 12/2007.

15- Jean greisch, Paul Ricœur, l'itinérance de sens collection Krisis : édition jérome Millan 2001.

16- Jean de dieu Moleka liambi : la poétique de liberté dans la réflexion de Paul Ricœur, l'harmattan 2005.

17- J.J Rousseau : les confessions (Livres 1 et à VI) libraire générale française, Paris, 1972 et 1998 pour l'introduction et les notes.

18 – Michel johann , le libéralisme politique de Paul Ricœur à l'épreuve des totalitarismes cités n 33 presse universitaires de France , paris , 2008.

19- Myriam Revault d'allones et François Az ouvi, Paul Ricœur édition de l'erme, Paris, 2004.

20- Olivier de Kens, le devoir de justice pour une inscription politique de la philosophie « collection l'inspiration philosophique » Armand colin) sejer Paris. 2004.

المراجع باللغة الإنجليزية :

1 – Richard , Rorty , Objectivisme and Thruth ,philosophical paper v1 Cambridge university press 1991.

2 – Robert nozick,Anarchy, state and utopia by basic books 1974 .

الموسوعات و القواميس :

باللغة العربية :

1 – لالاند أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية مج1 ، A – G ، التعريب خليل ، إشراف أحمد عويدات ، صادر منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط2 ، 2001 .

2 – لالاند أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية ، مج2 ، H – Q ، تعريب خليل أحمد خليل إشراف أحمد عويدات ، صادر منشورات عويدات بيروت ، باريس ، ط2 ، 2001 .

باللغة الفرنسية :

1- Christian gadin ,Dictionnaire de philosophie , arthème fayad , édition du tenps .

2 - Gérard , durozol et andré. Roussel , dictionnaire de philosophie , édition Nathan , Paris .

3 – Jacqueline , russ , dictionnaire de philosophie , les philosophes 1850 citation .

المجلات و المقالات :

1 – عياض بن عاشور ، حقوق الإنسان أي حق ، أي إنسان ؟ مجلة الفكر العربي المعاصر العددان 82 –83 مركز الإنماء القومي ، نوفمبر ، ديسمبر 1990 .

2 – سعيد بن سعيد العلوي نشأة و تطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي الحديث المستقبل العربي ، المجتمع المدني في الوطن العربي و دوره في تحقيق الديمقراطية ، بيروت ، ط1 ، 1992 .

3 – بليمان عبد القادر ، حوار حول العدل السياسي بين هابرماس و راولز ، مجلة أوراق فلسفية العدد 21 ، 2009 .

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الفصل الخامس: الحكمة العملية والعدالة.